كمال الدراية
وجمع الرواية والدراية
من شروح ملتقى الأبحر

تأليف

العلامة محمد بن ولي بن رسول
الإزميري الحنفي
المتوفى ١١٦٥ هـ

اعتنى به وضبطه
محمد مصطفى الخطيب

الجزء الثاني

تتمة كتاب الصلاة، الزكاة،
الصوم، الحج

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

كمال الدراية
وجمع الرواية والدراية
من شروح ملتقى الأبحر

الكتاب : كمال الدراية وجمع الرواية والدراية

Title : KAMĀL AD-DIRĀYA WA JAM' AR-RIWĀYA WA AD-DIRĀYA

التصنيف : فقه حنفي

Classification: Hanafit Jurisprudence

المؤلف : العلامة محمد بن ولي بن رسول الإزميري (ت ١١٦٥ هـ)

Author : Al-Alama Mohammed ben Waly ben Rasul Al-Izmiry (D. 1165 H.)

المحقق : محمد مصطفى الخطيب

Editor : Mohammed Mostafa Al-Khatib

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (11 Vols/11 P) 5904 عدد الصفحات (١١ مجلد/١١ جزء)

Size 17×24 cm قياس الصفحات

Year 2017 A.D. 1438H. سنة الطباعة

Printed in Lebanon بلد الطباعة لبنان

Edition 1st (2 Colors) الطبعة الأولى (لونان)

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الكُسُوفِ]

يُصَلِّي إِمَامُ الْجُمُعَةِ بِالنَّاسِ عِنْدَ كُسوفِ الشَّمْسِ رَكْعَتَيْنِ فِي كلِّ رَكْعَةٍ رُكُوعٌ وَاحِدٌ،...

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الكُسُوفِ]

(يصلي إمام الجمعة بالناس عند كسوف الشمس ركعتين) أو أربعاً أو أكثر على ما في «المجتبى»؛ لما في «الصحيحين»: «أنّ النبي ﷺ صلى بالناس عند كسوف الشمس ركعتين فقال: إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد، وإذا رأيتموهما.. فصلوا وادعوا حتى تنجليان».

ولم يذكر المصنف صفتها من الوجوب والسنّية، قال في «البحر»: ذكر في «البدائع» قولين، وذكر محمّد في «الأصل» ما يدلّ على عدم الوجوب، فإنّه قال: ولا يصلّي نافلة في جماعة إلّا قيام رمضان، وصلاة الكسوف استثناها من النافلة، والمستثنى من جنس المستثنى منه، فدلّ على كونه نافلة، لكن مطلق الأمر في قوله ﷺ: «فصلوا»: يدل على الوجوب إلّا لصارف، وما يتوهم - من أنّ ذكره مع قوله: «وادعوا» يصرفه عن الوجوب؛ فإن الدّعاء ليس بواجب إجماعاً، فكذا الصّلاة - غير صحيح؛ لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم. انتهى كلام «البحر».

وفي «النووي»: أجمعوا على أنها سنة، قيل: فرادى وقيل: بجماعة وهو الأصح. انتهى.

ولهذا قال المصنف: يصلي إمام الجمعة بالناس.

(في كلّ ركعة ركوع واحد)، وقال الشافعي ومالك: صلى ركعتين، في كل ركعة ركوعان [١٦٠/أ] وقيامان، وقراءتان؛ لما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها: «أن

ويُطيلُ الْقِرَاءَةَ، ويُخفِيهَا، وَقَالا: يجْهرُ.

ثمَّ يَدْعُو بعدَهمَا حَتَّى تنجليَ الشَّمْسُ.

وَلَا يخْطبُ.

فَإِن لَم يَحضُرْ.. صلُّوا فُرَادَى، رَكْعَتَيْنِ أَو أَرْبعاً؛ كالخسوفِ والظُّلمةِ وَالرِّيحِ والفَزعِ.

النبي ﷺ صلّى بالقوم ركعتين بأربع ركوعات». قلت: ما رويناه موافق للقياس فيرجح.

(**ويطيل القراءة**) وهو الأفضل؛ لأنّ المسنون استيعاب الوقت بالصّلاة والدّعاء.

(**ويخفيها**)؛ لحديث ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: صلّيت مع رسول الله ﷺ الكسوف ولم أسمع منه حرفاً من القرآن، ولأنها الأصل في الصّلاة النّهاريّة، (**وقالا: يجهر**).

(**ثم يدعو بعدهما حتى تنجلي الشّمس**)؛ لما رويناه.

(**ولا يخطب**) قال الشافعي: تسنّ الخطبة بعد الصّلاة.. قلنا: أنه لم ينقل عن النبي ﷺ.

(**فإن لم يحضر**) أي إمامُ الجمعة (.. **صلّوا فرادى ركعتين أو أربعاً كالخسوف والظلمة والريح والفزع**)؛ لأنه قد خسف القمر في عهد النبي ﷺ مراراً ولم ينقل أنه ﷺ جمع الناس له؛ ولأن الجمع فيه متعسّر كالزلزال، والصّواعق، وانتشار الكواكب، والضّوء الحائل باللّيل، أو الثلج والأمطار الدائمة، وعموم الأمراض، والخوف الغالب، ونحو ذلك من الأفزاع والأهوال؛ لأنّ ذلك كلّه من الآيات المخوفة، والله يخوّف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا إلى الطاعات.

* * *

(فَصْلٌ)
[فِي صَلَاةِ الاِسْتِسْقَاء]

لَا صَلَاةَ بِجَمَاعَةٍ فِي الاستقساءِ، بلْ دُعَاءٌ واستغفارٌ.
فَإِن صلُّوا فُرَادَى.. جَازَ.
وَقَالا: يُصَلِّي الْإِمَامُ بِالنَّاسِ رَكْعَتَيْنِ يجْهرُ فيهمَا بِالْقِرَاءَةِ.
ويخطبُ بعدَهمَا خُطبَتَينِ؛ كالعيدِ عِنْدَ محمَّدٍ.
وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: خطْبَةً وَاحِدَةً.

(فَصْلٌ)
فِي صَلَاةِ الاِسْتِسْقَاء

أجمعوا على أن الاستسقاء سنة، واختلفوا: هل يسنّ له الصّلاة أو يستسقي بالدّعاء بلا صلاة؟ فذهب جمهور الصّحابة والتابعين ومن بعدهم: يسنّ له الصّلاة، ولم يخالف فيه إلّا أبو حنيفة، وتعلّق بما في «الصّحيحين» من حديث أنس رضي الله عنه الذي لم يذكر فيه الصّلاة، واحتج الجمهور بما في «الصّحيحين» أيضاً من الأحاديث التي ذكرت فيها الصّلاة، فأجابوا عما رواه أبو حنيفة بأنه محمول على نسيان الراوي، وكان في خطبة الجمعة، ويتعقبه الصّلاة للجمعة فاكتفي بها.

(لا صلاة بجماعة في الاستسقاء بل) هو **(دعاء واستغفار؛ فإن صلّوا فرادى.. جاز)** عند أبي حنيفة **(وقالا: يصلي الإمام بالناس ركعتين يجهر فيهما بالقراءة)**؛ لما في «الصحيحين»: «أنه ﷺ صلّى الاستسقاء ركعتين يجهر فيهما بالقراءة».

(ويخطب بعدهما خطبتين كالعيد عند محمّد) يعني: يفصل بينهما بجلسة خفيفة، وهو رواية عن أبي يوسف.

(وعند أبي يوسف: خطبة واحدة)؛ إذ لا صريح في المرويات يوافق قول محمد أنها خطبتان، ويحتمل أنه أخذه من المروي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: «أنه ﷺ صلّى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد»، وقد رويت الخطبة في حديث أنس رضي الله عنه في رواية الطبراني.

وَلَا يَقلِبُ الْقَوْمُ أرديَتَهم، ويقلبُ الإِمَامُ عِنْدَ محمَّدٍ.

وَيخرجُونَ...

وقال الشافعي: يخطب خطبتين قبل الصلاة كخطبة الجمعة.

(ولا يقلب القوم أرديتهم)، علله في «الهداية» بأنه: لم ينقل أنه بذلك، واعترض عليه بوجهين:

أحدهما: بما عند أبي داوود: «استسقى النبي ﷺ وعليه خميصة سوداء فأراد أن يأخذ بأسفلها، فجعله أعلاها، فلمّا أثقلت.. قلبها على عاتقه». زاد الإمام أحمد وتحول الناس معه، قال الحاكم: إنّه على شرط مسلم. انتهى.

والثاني: أنه استدلال بالنفي، وهو باطل؛ لأنه احتجاج بلا دليل.

وأجيب عن الأوّل: بأنه إنما قال في «الهداية»: لأنه لم ينقل أنه أمرهم بذلك، فنقل أنهم فعلوا ذلك لا يضرّه؛ لأنّ فعلهم ذلك لا يستلزم أمره ﷺ بذلك [١٦٠/ب].

وعن الثاني: بأن التّعليل بالنّفي لا يصحّ إذا لم تكن العلّة متعيّنة، أما إذا كانت متعيّنة.. فلا بأس به، لأن انتفاء العلّة الشخصيّة يستلزم انتفاء الحكم.

وفي كلا الجوابين نظر:

أما في الأوّل: فلأن تقريرَهُ ﷺ بأنّهم إذ حوّلوا أرديتهم أحدُ الأدلة، فكان في معنى الأمر بذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إن تقريره الّذي هو أحد الأدلّة الشرعية ما كان عن علمه، لم يدل شيء مما روي على علمه بذلك ثم تقريره.

وأمّا في الثاني: فلأنه إنما يصحّ أن لو ثبت انحصار علّة القلب في الأمر، وليس كذلك، بل يجوز قلبهم تأسّياً لفعل النبي ﷺ.

(ويقلب الإمام عند محمّد)؛ لما في «البخاري»: «أنه ﷺ قلب رداءه» قالوا: ليتحول القحط إلى الخصب، أي يتفاءل به، وصفته على ما في «المحيط»: إن كان مربّعاً.. جعل أعلاه أسفله، وإن كان مدوّراً.. جعل الأيسر على الأيمن وبالعكس.

(ويخرجون) إلى المصلّى سوى مكة وبيت المقدّس، وفيهما يجتمعون في المسجد على ما في «فتح القدير».

ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَقَط.
وَلَا يَحضرُهُ أَهلُ الذِّمَّةِ.

ثم إنهم يخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة متذلّلين متواضعين خاشعين لله تعالى، ناكسوا رؤوسهم، ويقدمون الصدقة في كلّ يوم قبل خروجهم، ويجدّدون التوبة، ويستغفرون ويستسقون بالضعفة والشّيوخ.

(**ثلاثة أيام فقط**)؛ إذ لم ينقل أكثر من ذلك.

(**ولا يحضره أهل الذّمة**) لما روي أن عمر رضي الله عنه نهى عن ذلك؛ ولأنّ المقصود هو الدعاء باستنزال الرحمة، وإنما تنزل عليهم اللعنة والضلالة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾.

* * *

(بَابُ إِدْرَاكِ الْفَرِيضَةِ)

مَن شَرَعَ فِي فرضٍ فأُقيمَ؛ إِنْ لم يَسْجُدْ للأُولى.. يَقطَعُ ويقتدي.

بَابُ إدْرَاكِ الفَرِيضَة

(من شرع في فرض) قيّد بالفرض؛ لأنَّ النفل لا يقطع مطلقاً، وإنما يتمه ركعتين؛ لأن القطع إنما شرع في الفرض للإكمال بفضيلة الجماعة، ولا إكمال في النّفل، وقضاء الفوائت كالنّفل لا يقطع بل يتم، وكذلك المنذورة على ما في «الخلاصة».

واستثنى في «فتح القدير»: صلاة الجنازة حيث قال: إذا شرع في النفل، فحضرت جنازة خاف إن لم يقطعها تفوته.. يقطع النفل ثم يقضيه؛ لأن صلاة الجنازة تفوت لا إلى بدل.

وأما سنّة الظهر: فسيأتي بيانها.

(فأقيم) أي شرع الإمام في الفرض، وليس المراد إقامة المؤذن؛ لأنه لا يقطع حين إقامة المؤذن قبل أن يشرع الإمام، بل يتم ركعتين، ثم يدخل معهم على ما في «فتح القدير»، و«غاية البيان».

(إن لم يسجد للأولى.. يقطع ويقتدي) بالإمام على الصحيح؛ إحرازاً لفضيلة الجماعة، والأصل فيه: أن إبطال العمل للإكمال مشروع؛ كهدم المسجد لتجديده؛ لأنه ليس إبطالاً في الحقيقة، بل إكمال، وصلاة الجماعة لها فضيلة على صلاة المنفرد على ما في الصّحاح.

فما لم يقيّد بالسجدة.. ليس له حكم الصّلاة، حتى لو حلف لا يصلّي.. لا يحنث بهذا القدر على الصّحيح، فيقبل الرفض، فيجوز رفضه؛ للإكمال.

وإذا قيد بها.. يتم ركعتين ثم يقطع صيانة عن البطلان؛ لأنه بعد التقييد بها لا يقبل الرفض لتأكدها بها، وقد نهينا عن البتيراء، ثم هذا مقيّد بما إذا اتّحد مسجدهما،

وَإِن سجدَ وَهُوَ فِي الرُّباعِيِّ.. يُتِمُّ شفعاً.

وَلَو سجدَ لثالثةٍ.. يُتِمُّ ....

حتى لو كان يصلي [١٦١/أ] في البيت مثلاً، فأقيمت في المسجد، أو صلّى في المسجد، فأقيمت في مسجد آخر، فإنه لا يقطع مطلقاً كذا في «فتح القدير» عن المرغيناني.

(وإن سجد) للأولى (وهو في الرّباعي) كالظهر والعصر - وبيان حكم الفجر والمغرب سيأتي - (.. يتم شفعاً)؛ صيانة للمؤدى عن البطلان؛ لأنّ له حكم الصّلاة، وقد نهينا عن البتيراء، فيتم شفعاً ثم يسلّم، ويدخل مع القوم في صلاة الإمام؛ إحرازاً للفضيلتين: فضيلة النفل، وفضيلة الجماعة؛ لأنه متى أمكن إدراك العبادتين.. لا يصار إلى إبطال أحدهما.

فإن قيل: كيف يبطل الفرض لإقامة السنة؛ أعني الجماعة؟

قلنا: ليس الإبطال لإقامة السّنة، بل لإقامة الفرض على وجه أكمل، وإذا كان القطع ثم الإعادة من غير زيادة إحسان جائز - كحطام الدنيا كالمرأة إذا فار قدرها، والمسافر إذا ندّت دابته، أو خاف فوت درهم من ماله - فجوازه لتحصيله على وجه أكمل وأتم.. أولى بالجواز.

فإن قيل: قد مرّ مراراً أنّ بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل على قول محمّد، فإذا بطل وصف الفرض لا يبقى أصل الصّلاة.. فكيف يصح القول بإحراز الفضيلتين؟

قلنا: هذا القول من محمّد، إنما هو فيما إذا لم يتمكن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي، كما إذا قيّد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد في الرابعة، أمّا إذا كان متمكناً بالمضي، لكن أذن له الشرع في عدمه.. فلا يبطل أصلها عنده أيضاً، بل يبقى نفلاً إذا ضم الثانية.

(ولو سجد لثالثة.. يتم) الأربع؛ لأن للأكثر حكم الكلّ، فيثبت به شبهة الفراغ.

وَيَقْتَدِي مُتَطَوِّعاً، إلّا فِي الْعَصْرِ.

وَلَو فِي الْفَجْرِ أَو الْمَغْرِبِ.. يَقْطَعُ وَيَقْتَدي مَا لَمْ يُقَيِّدِ الثَّانِيَةَ بِسَجْدَةٍ.

فَإِن قَيَّدَ.. يُتِمُّ ....

ولو ثبت حقيقة الفراغ.. لم يحتمل النقض، فكذا شبهته، فإن كان في الثالثة بعد ولم يقيّدها بالسجدة.. يقطعها؛ لأنه بمحل الرفض قبل أن يقيد بالسّجدة، ثم هو مخير؛ إن شاء قعد وسلم؛ ليكون ختم صلاته على الوجه المشروع، وإن شاء كبّر قائماً ينوي الدّخول في صلاة الإمام، رفع يديه أو لا، وصحّحه فخر الإسلام.

وفي «المحيط»: الأصحّ: أنه يقطع قائماً بتسليمة واحدة؛ لأن القعود مشروط للتحلل، وهذا قطع لا تحلّل.

وفي «العناية» عن الحلواني: إنه لو لم يقعد.. فسدت صلاته، واختاره الإمام السّرخسي حيث قال: يعود لا محالة؛ لأنه أراد الخروج من صلاة معتدّ بها، وذلك لم يشرع إلّا في حالة القعود.

ثم اختلف إذا عاد هل يعيد التشهد؟ قيل: نعم؛ لأن الأوّل لم يكن قعود ختم، وقيل: يكفيه ذلك التشهد؛ لأنه لما قعد.. ارتفض ذلك القيام، فكأنه لم يقم.

ثم قيل: يسلّم تسليمة واحدة، وقيل: اثنتين.

(**وَيَقْتَدي مُتَطَوِّعاً**)؛ لأن الفرض لا يتكرر في وقت، وكراهة النفل بجماعة في خارج رمضان إنما هو إذا كان الإمام والقوم متنفّلين.

(**إلّا في العصر**) فإن النّافلة بعدها مكروه؛ لما رويناه في كتاب الأوقات.

(ولو) كان المصلّي (**في الفَجْر أو المَغْرِب.. يَقْطَع وَيَقْتَدي**) بالإمام سواء كان في الركعة الأولى أو في الثانية، (**ما لم يقيد الثانية بسجدة**) إحرازاً لفضيلة الجماعة [١٦١/ب] وإكمالاً للفرض؛ لأنّه لو ضمه ركعة أخرى لفاتته الجماعة؛ لوجود الفراغ حقيقة في الفجر وشبهة الفراغ في المغرب؛ لوجود أكثره على ما ذكرناه من قبل.

(**فإن قَيَّد**) الثانية بالسّجدة (.. **يُتِمّ**) فرضه ولا يقطعه؛ لوجود الفراغ حقيقة أو

وَلَا يَقْتَدِي.

وَلَو كَانَ فِي سنّةِ الظُّهْرِ أَوِ الْجُمُعَةِ فأُقيمَ أَو خَطَبَ.. يَقطَعُ على شَفعٍ.

وَقِيلَ: يُتمُّهَا.

شبهة، والفراغ لا يتصور القطع.

(**ولا يقتدي**) بعدهما بالإمام ولو متطوعاً؛ لكراهة النفل بعدهما؛ لما رويناه في كتاب الأوقات، ولأنه بعد المغرب يصلي ثلاثاً مع الإمام أو أربعاً.

ففي الأول: مخالفة السنة؛ لورود النهي عن البتيراء في التطوع.

وفي الثاني: مخالفة الإمام، وهي بدعة، ولو اقتدى به.. فالأحوط أن يصلي أربعاً، ثلاثة مع الإمام وواحدة بعده؛ لما فيه من زيادة الركعة، وموافقة السنة.

ومخالفة الإمام: مشروعة في الجملة، كالمسبوق فيما قضى، والمقيم إذا اقتدى بالمسافر، وهذا رواية عن أبي يوسف، واختاره فخر الإسلام.

وأجيب عنه: بأن المسبوق والمقيم إنما يفعلان المخالفة لأداء ما عليهما، وفيما نحن فيه يفعل لما له، لا لما عليه، والأوّل: أقوى، ولا يلزم من جواز المخالفة للأقوى جوازها للأضعف.

لا يقال: لما شرع في الثالثة وجب عليه الرابعة؛ لأن البتيراء ممنوع، ففعله الرابعة لما عليه؛ لأن الشروع في الثالثة إنما يكون ملزماً في النوافل إذا كان منفرداً لا مقتدياً، وعن أبي يوسف: أنه يقتدى به ويسلّم معه، ولا يتم أربعاً.

وأجيب عنه: بأن البتيراء منهي عنه في التطوع، ولا مخصّص يخصّص النهي بصورة الانفراد.

(**ولو كان في سنة الظهر أو الجمعة فأقيم**) أي شرع الإمام في الفرض (**أو خطب**) أي شرع في الخطبة (.. **يقطع على شفع**) آنفاً من البحث تأمّل.

(**وقيل: يتمّها**)؛ لأنه بمنزلة صلاة واحدة حتى أن الشفيع إذا أخبر بالشفعة.. فقام إلى الشفع الثاني.. لم تبطل شفعته، ويمنع صحّة الخلوة أيضاً، فأشبه فرض الظهر

وَكُرِهَ خُرُوجُه مِن مَسْجِدٍ أُذِّنَ فِيهِ قبلَ أَن يُصَلِّيَ مَا أُذِّنَ لَهَا، إلّا مَن تُقَامُ بِهِ جمَاعَةٌ أُخْرَى.

وَإِن صلَّى.. لَا يُكرَهُ خُرُوجه إلّا فِي الظُّهْرِ وَالْعِشَاءِ ....

فيتمّها. وبه أفتى محمد بن الفضل البخاري، وحكى عن السفدي: كنت أفتي أنه يتم سنة الظهر أربعاً بخلاف التطوع، فإنه يقطعه شفعاً... حتى رأيت في «النوادر» عن أبي حنيفة: إذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الإمام؛ قال: إن كان صلّى ركعة أضاف إليها أخرى ويسلم، فرجعت.

وإليه مال الإمام السرخسي، والبقالي، وصاحب «الهداية».

وقال ابن الهمام: وهو الأوجه؛ لأنه متمكّن من قضائها بعد الفرض، ولا إبطال في التسليم على رأس الركعتين، فلا يفوت فرض الاستماع وفضيلة الجماعة.

(وكره) تحريماً؛ لما فيه من الوعيد الشديد على ما سيروى (**خروجه من مسجد أُذِّن فيه**)؛ لما روى ابن ماجه عن مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج، - ولم يخرج لحاجة - وهو لا يريد الرجوع.. فهو منافق»، وهكذا أخرجه أبو داود في «المراسيل» عن سعيد بن المسيب. ومراسيل سعيد تقبل.

وروي أن رسول الله ﷺ أمر أن لا يخرجوا من مسجد أُذِّن فيه [١٦٢/أ] حتى يصلّوا، ثم هذا إذا لم يصلّوا فيه مرّة، فإذا صلّى فيه مرة.. فلا بأس بالخروج عنه؛ لحصول الإجابة مرة. وإليه أشار بقوله: (**قبل أن يصلي ما أذن لها**) وهذا فيمن لم ينتظم معه أمر الجماعة، وإلّا بأن كان إماماً، أو مؤذناً في مسجد آخر أو ممن تفرق بغيبته الجماعة.. فإنه يخرج.

وكذا يخرج ليصلي في مسجد حيّه مع الجماعة على ما في «النّهاية»، وإليه أشار بقوله: (**إلّا من تقام به جماعة أخرى، وإن صلّى**) ما أذن له (.. **لا يكره خروجه**)؛ لما بيّناه (**إلا في الظهر والعشاء**)؛ لأن التطوع بعدهما مشروع، فيقتدي

إِن شرعَ فِي الْإِقَامَةِ.

وَمَن خَافَ فَوتَ الْفجْرِ بِجَمَاعَةٍ إِن أدّى سنّتَهُ.. يَتْرُكُهَا ويقتدي، وَإِن رجا إِدْرَاك رَكْعَةٍ.. لَا يَتْركُ، بل يُصلِّيهَا..

تطوّعاً؛ للخروج عن اتّهام مخالفة الجماعة، لا مطلقاً، بل (إن شرع في الإقامة) وقبل الشروع فيها لا كراهة في الخروج.

(ومن خاف فوت الفجر بجماعة؛ إن أدّى سنّتها.. يتركها ويقتدي) إحرازاً لفضيلة الجماعة؛ لأن الوعيد في ترك الجماعة أثبتُ منه في ترك ركعتي الفجر، وأيضاً: الفضيلة في الفرض بجماعة أعظم من فضيلة ركعتي الفجر؛ لأنها تفضل الفرض منفرداً بسبع وعشرين ضعفاً، لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفاً واحداً منها؛ لأنها أضعاف الفرض.

(وإن رجى إدراك ركعة.. لا يترك، بل يصلّيها)؛ لأن إدراك ركعة منه كإدراك الكل؛ لقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الفجر.. فقد أدرك الصّلاة».

وحكي عن الفقيه أبي جعفر: أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف يصلي ركعتي الفجر لو ظن إدراكه في التشهد؛ لأن إدراك التشهد عندهما كإدراك الركعة، وعلى قول محمد: لا اعتبار به، وحكي عن الفقيه إسماعيل الزّاهدي أنه كان يقول: ينبغي أن يشرع في السّنة ثم يقطعها، فيجب القضاء بالشروع، فيمكن من القضاء بعد الصّلاة ودفعه الإمام السّرخسي بأنّ ما وجب بالشروع ليس أقوى مما وجب بالنذر ونصّ محمّد: أن المنّذور لا يؤدّى بعد الفجر قبل الطّلوع. وأيضاً: إنّه شروع في العبادة بقصد الإبطال، فإن قيل: ليؤديها مرّة أخرى.. قلنا: إبطال العمل قصداً منهي عنه، ودرء المفسدة مقدّم على طلب المنفعة.

وقيل: الأحسن أن يشرع في سنة الفجر، ثم يكبر بالفريضة بلا سلام، فلا يكون مفسداً للعمل، بل يكون منتقلاً من النفل إلى الفرض، ثم إذا سلم الإمام.. قام بلا سلام معه فصلى السّنة.

عِنْدَ بَابِ الْمَسْجِدِ ويقتدي.

وَلَا تُقضَى إِلَّا تَبعاً للْفَرض.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: تُقضى بعدَ الطُّلُوعِ.

(عند باب المسجد ويقتدي)؛ لأنه لو صلاهما في المسجد.. لكان متنفلاً عند انتقال الإمام بالفريضة، وهو مكروه؛ فإن لم يجد عند باب المسجد موضعاً.. يصلي في المسجد خلف سارية.

وأشدها كراهة: أن يصلّيها مخالطاً للصف مخالفة للجماعة.

والذي يلي ذلك في الكراهة: أن يصلّيها خلف صف من غير حائل بينه وبين الصف على ما في «العناية».

(ولا تقضى) سنّة الفجر.

لا قبل طلوع الشمس؛ لأنها إذا فات وقتها تبقى نفلاً مطلقاً. والنفل المطلق مكروه بعد طلوع الصّبح حتى ترتفع الشمس على ما روي في «الصّحيحين».

ولا بعد طلوعها أيضاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن الأصل في السنن أن لا تقضى؛ لاختصاص القضاء بالواجب؛ لأنه تسليم مثل الواجب بالأمر [١٦٢/ب]، ولا يعدل عن الأصل إلّا لداع من نص وإجماع. والدّاعي إنما ورد في قضائها تبعاً للفرض غداة ليلة التعريس، فبقي ما رواه على الأصل. ولهذا قال: (إلّا تبعاً للفرض) أي إذا فاتت معه تقضى معه تبعاً له، سواء صلاه بالجماعة أو لا، وهذا قبل الزّوال بالاتفاق.

وأمّا بعد الزّوال.. ففيه اختلاف؛ قيل: والصحيح أنها لا تقضى بعد الزّوال ولو كانت تبعاً للفرض؛ لأن النص - أعني حديث ليلة التعريس - ورد على خلاف القياس، فيقتصر على مورده، وهو قبل الزّوال؛ لأنه ﷺ قعد مع أصحابه قبله، وقدّمنا حديث التّعريس.

(وعند محمّد: تقضى) وحدها مقصودة قبل الزّوال (بعد الطّلوع) أي طلوع

وَيتْرِكُ سنّةَ الظّهْرِ فِي الْحَالَينِ، ويَقضيها فِي وقتِهِ قبلَ شَفعِهِ.
وَغَيرُهمَا وَغيرُ الْفَرَائِضِ الْخمسِ وَالْوِترِ لَا يُقْضى أصلاً.

الشمس؛ لأنه ﷺ قضاها كذلك ليلة التعريس.

قلنا: النص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده، وقضاؤه ﷺ إنما ورد تبعاً للفرض لا مقصوداً.

(ويترك سنة الظهر في الحالين) أي حال خوف فوت الظهر بجماعة، وحال رجاء إدراك ركعة.

أمّا الأوّل: فظاهر.

وأما الثاني: فلأنّ إدراك ركعة من الظهر ليس بإدراك جماعة على ما سيصرح به، فيتركها.

(ويقضيها في وقته) أي وقت الظهر على الصحيح؛ لحديث عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان إذا فاتته الأربع قبل الظهر.. قضاهنّ بعده في وقته»، وأمّا بعد وقته فلا يقضي وحدها بالاتفاق. وفي قضائها تبعاً للفرض اختلاف.

قيل: تقضى بناء على جعل الوارد في قضاء سنة الفجر وارداً في غيره من السنن الفائتة مع فرائضها إلغاءً لخصوص المحلّ.

وقيل: لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب، وما ورد في قضاء سنة الفجر مقصور عليه، وهو الصحيح على ما في «العناية».

وقيل: لا تقضى أصلاً لا في الوقت ولا بعده.

ثم اختلف القائلون بالقضاء في الوقت، فقال بعضهم: يقضيها **(قبل شفعه)** وهو اختيار محمّد، وهو الأصحّ؛ أداء لحقّها مهما أمكن، وقيل: يقضيها بعد شفعة لئلا يلزم الفصلين.

(وغيرهما) أي: غير سنتي الفجر والظهر **(وغير الفرائض الخمس والوتر لا يقضى أصلاً)** لا وحده ولا تبعاً في وقته ولا بعده؛ لما ذكرناه أن الأصل في السنن:

وَمَن أدْركَ رَكْعَةً وَاحِدَةً من الظّهْرِ بِجَمَاعَةٍ.. لم يصلِّهِ بِجَمَاعَةٍ، بل أدْركَ فضيلَتَها.

عدم القضاء ما لم يكن داع إلى القضاء، ولم يوجد.

(**ومن أدرك ركعة واحدة من الظهر**) أي من الصلاة الرباعية ولم يدرك الثلاث منها (**بجماعة.. لم يصلّه بجماعة**) باتفاق بين أصحابنا؛ لأنه قد فاته الأكثر، ولهذا لو حلف لا يصلي الظهر مع الإمام ولم يدرك الثلاث.. لا يحنث؛ لأن شرط حنثه أن يصلي الظهر مع الإمام، وقد انفرد عنه في الأكثر، وأما لو أدرك معه ثلاث ركعات وفاته ركعة.. فعلى ظاهر الجواب: لا يحنث أيضاً على ما في «الزيلعي»، و«فتح القدير»، وشرح «الجامع الصغير»؛ لأنه لم يصلّها بل بعضها، وبعض الشيء ليس بالشيء، ولا حنث ببعض المحلوف عليه.

وقيل: يحنث، واختاره الإمام السّرخسي؛ لأن للأكثر حكم الكل، ولو أدرك معه ركعتين.. فلا يحنث بالاتفاق، هذا في المسبوق.

وأما في اللّاحق.. فالظاهر أنه لا يحنث على ما في «الزيلعي»؛ لأنه خلف الإمام حكماً، وعن [١٦٣/أ] أبي يوسف: أنه لا يحنث أيضاً، وهو القياس.

(**بل أدرك فضيلتها**) باتّفاق بين أصحابنا أيضاً على ما في «العناية» و«فتح القدير».

ولهذا لو حلف لا يدرك الجماعة.. يحنث إذا أدرك الإمام في التشهد، قال في «العناية» عن «الجامع»: إذا قال: «عبده حر إن صلّى الظهر بجماعة»، فسبق ببعضها.. لم يحنث؛ لأنه لم يصل الكل بهم؛ لانفراده بالبعض.

ولو قال: «إن أدرك الظهر».. حنث وإن أدركهم في التشهد؛ لأن مدرك الآخر للشيء مدرك لذلك الشيء، فلمّا كان مدْركاً للجماعة بإدراك ركعة.. كان مدركاً لثوابها.

وَمَن أَتَى مَسْجِداً وَلم يُدْرِك جمَاعَةً.. يتَطَوَّعُ قبلَ الْفَرْضِ مَا شَاءَ، مَا لم يَخَف فَوتَهُ.

وَمَن أدْركَ الإِمَامَ رَاكِعاً فَكبَّرَ ....

(ومن أتى مسجداً ولم يدرك جماعة.. يتطوّع قبل الفرض ما شاء) من السنن الرواتب وغيرها (ما لم يخف فوته) أي فوت الفرض؛ لأن حرمة التطوع عند ضيق الوقت.

قال محمّد: هكذا من أتى مسجداً قد صلّى فيه، فلا بأس بأن يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام الوقت.

فقيل: هذا القول من محمّد في غير سنّة الظهر والفجر؛ لأنّها آكد، فينبغي إتيانها، وأمّا التطوع قبل العصر والعشاء.. فمندوب إليه، والناس مخيرون بين إتيانه وتركه فإذن: لا بأس به.

وقيل: إنه في الجميع، لأنه ﷺ إنما واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة. ولا سنة دون المواظبة، فإن صلّاها فيما دون الجماعة.. لا يكون سنة إنما يكون تطوعاً، وهو قول صدر الإسلام، ومثله يروى عن الحسن بن زياد الكرخي.

وقال صاحب «الهداية»: الأولى أن لا يتركها مطلقاً، سواء صلى بالجماعة أو منفرداً، مقيماً أو مسافراً.

وفي «العناية»: وهكذا فعل الخلفاء الراشدون، وكبار الصّحابة والتابعون، إلّا إذا خاف فوت الوقت؛ فإنه حينئذ يتركها، ولا يقضيها بعد الوقت.

(ومن أدرك الإمام راكعاً فكبّر) أي: تكبيرة الافتتاح، وقيد بالركوع؛ لأنه إذا أدرك الإمام وهو قائم فكبر ولم يركع معه حتى رفع الإمام رأسه من الركوع ثم ركع، فإنه غير مدرك لتلك الركعة بالإجماع، وإذا أدرك في قومة الركوع لا يكون مدركاً لتلك الركعة بالإجماع.

وأمّا إذا أدركه وهو راكع فكبّر ولم يركع معه سواء كان متمكناً من الركوع، أو لم يكن متمكّناً.. فهو مسألة الكتاب كذا في «العناية».

ووقفَ حَتَّى رفعَ رَأسَهُ.. لم يُدْرك تلكَ الرَّكْعَةَ.

وَمَن ركعَ قبلَ إِمَامهِ فَأَدْركَهُ إِمَامُهُ فِيهِ.. صَحَّ رُكُوعُهُ.

قال في «فتح القدير»: مدرك الإمام في الركوع لا يحتاج إلى تكبيرتين، خلافاً لبعضهم.

ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح.. جاز ولغت نيته انتهى.

فإذا كانت تلك التكبيرة تكبيرة الافتتاح.. لا بد وأن يكون في القيام أو أقرب منه؛ لأن محلّها هو القيام.

(ووقف حتى رفع) الإمام (رأسه) أو لم يقف، بل انحط فرفع الإمام رأسه قبل ركوعه ففي الصّورتين. (.. لم يدرك تلك الركعة) مع الإمام، خلافاً لزفر؛ فإن عنده يصير مدركاً حتى كان لاحقاً عنده في هذه الركعة، فيأتي بها قبل فراغ الإمام؛ إذ الواجب قضاء ما فاته قبله، ولكنه لو صلاه بعد فراغه.. جاز.

وعندنا: هو مسبوق بها، فلا يأتي بها إلّا بعد فراغ الإمام.

وهو يقول: إنه أدرك الإمام فيما له حكم القيام وهو [١٦٣/ب] الركوع؛ فإن له حكمه، حتّى لو شاركه فيه صار مدركاً الركعة، ويأتي تكبيرات العيد فيه، فصار كما لو أدركه في محض القيام ولم يركع مع الإمام حتى رفع رأسه، فإنه يكون مدركاً لها اتفاقاً، حتّى كان له أن يركع بعد الإمام ويلحقه، وقد ذكرناه من قبل.

ولنا: أن الاقتداء متابعة وشركة، ولم يتحقق من هذا مشاركة لا في حقيقة القيام، ولا في الركوع.. فلم يدرك معه الركعة إذ لم يتحقق منه مسمّى الاقتداء بعد، بخلاف من شارك في القيام ثم تخلف عن الركوع؛ لتحقق مسمّى الاقتداء منه بتحقق جزئي مفهومه، فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف؛ لتحقق مسمّى اللّاحق في الشروع اتفاقاً، كذا في «فتح القدير».

(ومن ركع قبل إمامه فأدركه إمامه فيه) أي في الركوع (.. صح ركوعه)، ولكنه يكره فعله هذا.

وقال زفر: لا تجوز صلاته ما لم يُعد الركوع، كما لو رفع رأسه من هذا الركوع قبل الإمام؛ لأنّ ما أتي به قبل الإمام غير معتبر؛ لكونه منهياً عنه؛ لما في «البخاري»: «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه»؛ فكذا ما يبنى عليه؛ لأن البناء على الفاسد فاسد.

ولنا: أن الشرط هو المشاركة في جزء من الركن؛ لأنه ينطلق عليه اسم الركوع حينئذ، وقد وجد ذلك ههنا، فيقع موقعه ويعتبر الركوع المقتدى فيه من حين المشاركة لا قبله، فلا يكون بانياً على الفاسد، بل مبتدئاً، وما قبله لغو، كأنه لم يوجد، فصار كما في الطرف الأول، فإنه لو ركع مع الإمام ورفع رأسه قبل الإمام.. يجوز ويكره، فكذا هذا؛ لأن للركوع طرفين، والشركة في أحدهما كافية بخلاف ما لو ركع قبله، ورفع رأسه قبله، فإنه لا يجوز بالاتّفاق؛ لعدم المشاركة في أحد طرفيه من الابتداء والانتهاء. هذا ولو سجد قبل إمامه، وأدركه إمامه.. فهو على هذا الخلاف.

وعن أبي حنيفة: أنه لو سجد قبل رفع الإمام من الركوع، ثم أدركه الإمام فيها.. لا يجزئه؛ لأنّه قبل أوانه في حق الإمام، فكذا في حقه؛ لأنه تبع له. ولو أطال الإمام في السجود فرفع المقتدي فظن أنه سجد ثانية فسجد معه؛ إن نوى بها الأولى، أو لم تكن له نية.. تكون عن الأولى، وكذا إن نوى الثانية والمتابعة ترجيحاً للمتابعة، وتلغو نيّة غيره؛ للمخالفة.

وإن نوى الثانية لا غير.. كانت عن الثانية؛ فإن أدركه الإمام فيها.. فهو على الخلاف المار مع زفر، وعلى قياس ما روي عن أبي حنيفة؛ فمن سجد قبل رفع الإمام من الركوع.. يجب أن لا تجوز؛ لأنه سجد قبل أوانه في حق الإمام، فكذا في حقه؛ لأنه تبع له، كذا في «فتح القدير».

وفي «قاضي خان» و«الخلاصة»: المقتدي إذا أتى بالركوع والسجود قبل الإمام.. فهذه على خمسة أوجه:

إمّا أتى بهما قبله.

أو بعده.

أو أتى بالركوع معه والسجود قبله.

أو أتى بالسجود معه والركوع قبله.

أو أتى بهما قبله ثم يدركه الإمام في آخر الركعات كلّها.

١- فإن أتى بهما قبله في الركعات كلها.. يجب عليه أن يصلي ركعة أخرى [١٦٤/أ] بعد الإمام بغير قراءة، ويتم صلاته؛ لما عرفت أن مدرك أوّل صلاة الإمام لاحق، وهو يقضي قبل فراغ الإمام.. ففي هذه الصّورة: إن الركوع والسّجود في الركعة الأولى قبل الإمام لم يقع معتبراً في ركوعه وسجوده في الركعة الثانية، صار قضاء عن الأولى، فتصير ركعة تامة، وكذا ركوعه وسجوده في الركعة الثالثة قضاء عن الثانية، فتصير ركعتين، وركوعه وسجوده في الرابعة قضاء عن الثالثة، فتصير ثلاث ركعات، بقيت الرابعة بغير ركوع وسجود، فصلّى ركعة بغير قراءة، ويتم صلاته.

٢- أما إذا ركع معه وسجد قبله.. فيجب عليه قضاء ركعتين؛ لأنه لما ركع في الأوّل معه.. اعتبر ركوعه؛ فإذا سجد قبله.. لم يعتبر سجوده، ثم فعل في الثانية أيضاً كذلك.. صارت السجدة في الثانية قضاء من الأولى، فصارت ركعة وبطلت الثانية؛ لأنها بقيت قيام وركوع بلا سجود، ثم لما فعل في الثالثة أيضاً كذلك لم تعتبر سجدته أيضاً، ثم فعل في الرابعة أيضاً كذلك.. صارت سجدته في الرابعة قضاء عن الثالثة، فتمت الثالثة وبطلت الرابعة، فصارت ركعتان، فيجب عليه قضاء ركعتين بغير قراءة.

٣- وأما إذا ركع قبله وسجد معه.. يجب عليه قضاء أربع ركعات بغير قراءة؛ لأن السّجود مع الإمام لا يعتبر إذا لم يتقدمه ركوع، فيلزمه أربع ركعات، وإن أدركه

الإمام في الركوع والسجود في آخرهما.. يجوز؛ لأنه أتى بما هو الواجب، لكنه يكره.

٤- وإن ركع بعد الإمام وسجد بعده.. صارت صلاته.

ولو رفع الإمام رأسه منها قبل أن يسبّح المقتدي ثلاثاً.. فاختلفوا فيه، والصحيح: يتابع إمامه؛ لأن المتابعة فرض، والتّسبيح سنّة، ولو أدرك الإمام بعد رفعه من الركوع.. يجب أن يتابعه في السجدتين، وإن لم يحتسبا له، كذا قالوا.

وفي «فتح القدير»: عن «النظم» خمسة إذا لم يفعلها الإمام.. لا يفعلها القوم:

١- القنوت.

٢- وتكبيرات العيد.

٣- والقعدة الأولى.

٤- وسجدة التلاوة إذا تلا في الصلاة ولم يسجد.

٥- أو سها ولم يسجد.

وأربعة إذا فعلها الإمام.. لا يفعلها المقتدي:

١- إذا زاد سجدة مثلاً.

٢- أو زاد في تكبيرات العيد ما يخرج به عن أقوال الصحابة وسُمِع التكبير من الإمام لا المؤذن على ما سيأتي في صلاة العيد.

٣- أو خامسة في تكبيرة الجنازة.

٤- أو قام إلى الخامسة ساهياً.

وسبعة إذا لم يفعلها الإمام.. يفعلها القوم:

١- إذا لم يرفع يديه في الافتتاح.

٢- وإذا لم يثن ما دام في الفاتحة، وإن كان في السورة.. فكذا عند أبي يوسف خلافاً لمحمد، وقد عرف أنه إذا أدركه في جهر القراءة.. لا يثني.

٣- وإذا لم يكبر للانتقال.

٤- أو يسبح في الركوع والسجود.

٥- وإذا لم يسمع أو لم يقرأ التشهد.

٦- وإذا لم يسلم الإمام يسلم القوم. وتقدم أنه إذا أحدث.. لا يسلّمون، بخلاف ما إذا تكلم.

٧- وإذا نسي تكبير التشريق، كذا في «الخلاصة».

وفصّل فيما قام إلى [١٦٤/ب] الخامسة ساهياً، حيث قال: إذا قعد الإمام على الرابعة، وقام إلى الخامسة ساهياً.. لا يتابعه المقتدي؛ فإن لم يقيّد الخامسة بالسّجدة، وعاد وسلم.. سلم المقتدي معه، وإن قيد الخامسة بالسجدة.. سلّم المقتدي.

ولو لم يقعد الإمام على الرّابعة، وقام إلى الخامسة ساهياً، وتشهد المقتدي وسلم، ثم قيّد الإمام الخامسة بالسّجدة.. بطلت صلاتهم.

* * *

(بَابُ قَضَاءِ الْفَوَائِتِ)

التَّرْتِيبُ بَينَ الفائتةِ والوقتيَّةِ وبَين الْفَوَائِتِ شَرطٌ؛.........................

(باب قضاء الفوائت)

لما فرغ من ذكر الأداء.. شرع في ذكر القضاء، فالأداء تسليم عين الواجب، والقضاء تسليم مثل الواجب بالأمر الأول على الصّحيح، فلا يتصّور القضاء في غير الفائتة على ما دلّ عليه الإضافة.

(الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت شرط)؛ أي واجب لما في «الصّحيحين»: «أن رسول الله ﷺ صلّى العصر بعد ما غربت الشمس، وصلّى بعدها المغرب».. فلو لم يكن الترتيب واجباً.. لما أخر المغرب؛ لأن تأخيره مكروه، ولما رواه أحمد: أنه ﷺ شغل عن أربع صلوات يوم الخندق قضاهنّ مرتّبة وقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، وهذا حجّة على الشافعي في القول بأنّ الترتيب مستحب لا واجب، مستدلاً بأنه لو كان شرطاً.. يلزم أن يكون أداء الفائتة شرطاً لصّحة الوقتية، وشرط الشيء تبع له، وكل صلاة أصل بنفسها، فلا يكون شرطاً لغيرها؛ لأنه رأي في مقابلة النص، فلا معتبر به على أنه منقوض:

بالإيمان: فإنه أصل كل أعمال، مع أنه شرط لصحة جميع الأعمال.

وبالظهر يوم عرفة: فإن تقديمها يومئذ شرط لصّحة العصر.

واستدل في «الهداية» بما أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أنه ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فلم يذكرها إلّا وهو مع الإمام، فليصل التي هو فيها، ثم ليصل التي ذكرها، ثم ليعد التي صلى مع الإمام».

واعترض بوجوه:

الأول: أنه يدل على وجوب إعادة الوقتية. ووجوب الإعادة لا يستلزم كونه لفسادها؛ لجواز أن يكون لكراهتها بناء على ما قالوا: إن ما تؤدى مع الكراهة من الصّلاة تجب إعادتها، سلّمناه؛ لكن لا يستلزم كون الفساد لترك الترتيب الواجب،

سلّمناه؛ لكن فساد الوقتية معارض لصحّتها بالقاطع الدال على أنه وقتها، ولازمه الشرعي: الصحة فيه، ولازم القطعي قطعيّ.

وأجيب: هذا مسلم على تقدير قطعية اللّزوم، لكن قطعية لزوم الصّحة إنما هو عند استيفاء شروطه الثانية شرعاً، وقد ثبت اشتراط تقديم الفائتة بهذا النص، فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها؛ فإذا لم يوجد هذا الشرط.. لم يوجد الصحة المشروطة به أيضاً.

ورد بأنّ إثبات شرط للمقطوع به بظنيّ وإن التزمه بعض مشايخنا.. فاسد؛ لأنه من قبيل الزيادة بخبر الواحد الظنيّ على النص القاطع المطلق في الصحة، وذا لا يجوز؛ لأنه نسخ، والظنيّ لا يكون ناسخاً للقطعي.

أقول: إن النصوص الواردة في حق الأوقات في الصلاة كلها مجملة لا مطلقة، فيصح بيانها بخبر الواحد، فصار هذا بياناً للمجمل لا تقييداً للمطلق حتى يكون نسخاً، والحكم بعد البيان مضاف إلى المبيّن، فثبت فرضيّة الترتيب [١٦٥/أ] بالكتاب المبين إجماله بخبر الواحد؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ وقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ بخلاف قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾.. فإنه ليس بمجمل، بل مطلق في حق القراءة، فلو عيّنا الفاتحة في الصّلاة على وجه.. تفسد الصّلاة بتركها بخبر الفاتحة كما عيّنا الترتيب كذلك.. لزم تقييد إطلاق النص بخبر الواحد، وذا لا يجوز، لا يقال: إن حديث ابن عمر رضي الله عنهما مشهور تلقّته الأُمّة بالقبول؛ فإنهم أجمعوا على وجوب القضاء الثابت به، فيجوز الزيادة به على إطلاق الكتاب؛ لأنّا نقول: إن أهل الجرح والتّعديل اختلفوا في رفع هذا الحديث فضلاً عن شهرته؛ كيف لو كان مشهوراً لقدموا الفائتة على الوقتية مطلقاً عند ضيق الوقت وسعته؛ لجواز الزيادة بالمشهور على الكتاب، مع أنهم قدّموا الوقتية عليها عند ضيق الوقت على ما سيأتي، ولا نسلّم أنهم أجمعوا

فَلَو صلى فرضاً ذَاكِراً فَائِتَةً.. فسد فَرْضُهُ مَوْقُوفاً عِنْدَهُ،........................

على أن وجوب القضاء ثابت بهذا الحديث؛ لجواز ثبوته بحديث آخر، ولو سلّم ذلك، لكنّه لا يلزم من إجماعهم على وجوب القضاء بهذا الحديث إجماعهم على وجوب الترتيب بهذا الحديث، وهو المدّعى.

والثاني: أنه متروك الظاهر؛ لأنه يدل على وجوب القضاء على النائم والناسي لا على العامد مع أنه واجب عليه أيضاً، ومتروك الظاهر لا يحتج به، سيما في إفادة الفرضية.

قلنا: إنّ الحديث ساكت عن وجوب القضاء على العامد لا نافٍ، فلا يكون متروك الظاهر، ووجوب القضاء على العامد غير ثابت بالإجماع، وليس الفرض من هذا الحديث الاستدلال على وجوب القضاء، بل على وجوب الترتيب، ودلالته عليه في النائم والنّاسي ظاهرة، فكذا في العامد، إذ لا فاصل ولا قائل به.

وقد يقال: إن دلالته عليه في العامد علم بطريق الدّلالة.

والثالث: أنّ الترتيب يسقط بالنّسيان وضيق الوقت، وكثرة الفوائت، وشرط الصّلاة لا يسقط بشيء من ذلك.

أجيب: بأنّ وقت النسيان ليس بوقت للفائتة؛ لأن وقتها وقت التّذكر وهو ناس، وأمّا ضيق الوقت.. فلم يكن متناول الحديث؛ لأن جعل قضاء الفائتة شرط جواز الوقتية إنما هو لتدارك الوقتية، وليس من الحكمة تداركها بتفويت مثلها، فلم يكن شرطاً عند ضيق الوقت، وأما كثرة الفوائت.. فإنها في معنى ضيق الوقت؛ لأن الاشتغال بها مع كثرتها يفضي إلى تفويت الوقتية.

(**فلو صلّى فرضاً ذاكراً**) من الذُّكر بالضم (**فائتة.. فسد فرضه**): لإخلاله بشرط، لكن لا مطلقاً عند أبي حنيفة بل (**موقوفاً عنده**) على قضاء الفائتة قبل أن يؤدّي فرضاً سادساً؛ فإن أدّاه ذاكراً للفائتة قبل قضائها.. صحّ الخمس المؤدّاة وما صلاه، وإن قضى الفائتة قبل السادسة.. فسدت الخمسة التي صلاها ذاكراً للفائتة، وينقلب نفلاً عندهما، وتبطل أصلاً عند محمّد.

وَعِنْدَهُمَا: باتّاً.

صورته: رجل ترك صلاة الفجر وصلّى بعدها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر والظهر مع تذكر الفائتة.. جاز ظهر اليوم [١٦٥/ب] الثاني بالاتّفاق والخمسة التّي صلّاها قبله انقلب صحيحاً عند أبي حنيفة، وبقي على فسادها عندهما.

ولو كان قضى الفائتة قبل ظهر اليوم الثّاني.. فسد الخمس بالاتفاق، وهذا ما قاله في «المبسوط»:

صلاة واحدة تصحّح خمساً، وواحدة تفسد خمساً.

فالواحدة المصحّحة: هي السّادسة قبل قضاء المتروكة.

والواحدة المفسدة: هي الفائتة الّتي تقضى قبل السّادسة على ما صرّح به في «غاية البيان».

واعلم: أن صاحب «الهداية» و«النّهاية» و«العناية» و«غاية البيان» و«الزيلعي» و«الكافي» كلّهم صرّحوا أن انقلاب الخمس صحة عند أبي حنيفة يتوقف على أداء السّادسة سوى الفائتة، قبل قضائها على ما صوّرناه، واختاره المصنف أيضاً على ما سيظهر في تفريعه، وفيه نظر؛ لأن المصحّح للخمس مجرّد دخول وقت السّادسة لا أداؤها؛ لأنّ أداء السّادسة هي السابعة مع الفائتة، والكثرة المسقطة للترتيب المصححة للخمس المؤداة لا يتوقف على أداء السابعة بالاتّفاق، بل إنما يتوقّف على أداء السّادسة مع الفائتة عند أبي حنيفة، وبه صرّح في «فتح القدير» و«البحر».

وقال في «المجتبى»: اعلم أن فساد الصّلوات بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة؛ فإن كثرت وصارت الصّلوات مع الفائتة ستاً.. ظهر صحّتها، وإلّا.. فلا. انتهى.

وهذا نص فيما قلنا: وهو الّذي يقتضيه استدلال أبي حنيفة أيضاً على ما سنبيّنه.

(وعندهما): فسد فرضه (باتاً) أي حتماً بلا توقّف على قضاء الفائتة، لكنه عند أبي يوسف فسد وصف الفرضية لا أصل الصّلاة، فينقلب نفلاً؛ لأن بطلان الوصف

لا يقتضي بطلان الأصل؛ لأن التّحريمة انعقدت للأصل لا للوصف، وعند محمّد: بطل أصل الصّلاة، حتى لو قهقه بعد التذكر لا ينتقض وضوؤه لأن التحريمة انعقدت للفرضية؛ فإذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة فبطلت الصّلاة أيضاً، هذا لهما أن العلة في سقوط الترتيب: هو الكثرة الحاصلة بالسادسة، وكلّ حكم لا بدّ وأن يتأخر عن علّته بالضرورة، فسقوط الترتيب لا يكون إلّا فيما يقع من الصلوات بعد الكثرة لا فيما قبلها، وإلّا.. لزم وجود الحكم قبل تمام علّته، وهذا كما لو رأى عبده يبيع ويشتري، فسكت.. ثبت الإذن دلالة فيما بعد هذا البيع لا فيه بنفسه، وكذا الكلب إذا صار معلّماً بترك الأكل ثلاث مرات.. ثبت الحلّ فيما بعدها لا فيها.

ولأبي حنيفة - وهو الاستحسان -: أن الترتيب يسقط بالكثرة وهي قائمة بالكلّ، فوجب أن تؤثر في السّقوط في كل واحد من آحاد الكثرة، كما وجب أن تؤثر فيما بعد الكثرة؛ لأن الحكم يترتب على علّته أينما وجدت، فإن قيل: كلّ واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها، فكيف تكون معلولة لها؟

قلنا: إنه جزؤها من حيث الوجود، ولا كلام فيه، وإنما الكلام من حيث الجواز، وذلك متأخر؛ لأنه لم يكن ثابتاً لكل واحد منها قبل الكثرة، ثم يثبت بها، ولا يمتنع أن يتوقف حكمٌ على أمر حتى يتبيّن حاله؛ كتعجيل الزكاة إلى الفقير يتوقف كونها فرضاً على تمام الحول والنصاب تامٌّ؛ [١٦٦/أ] فإن تمّ الحول مع تمام النّصاب.. كان فرضاً، وإلّا.. فنفل؛ وككون المغرب في طريق مزدلفة فرضاً يتّوقف على عدم إعادتها قبل الفجر، فإن أعادها... كانت نفلاً، وكالظهر يوم الجمعة قبلها في البيت يتوقف كونها عن فرض على عدم شهوده الجمعة قبل أداء الإمام؛ فإن شهدها.. كان نفلاً.

وصحّة صلاة المعذور إذا انقطع عذره فيها.. يتوقف على عوده في الوقت الثاني، فإن لم يعد.. فسدت صلاته.

وكون الزائد على العادة حيضاً يتوقف على عدم مجاوزة الدم على العشرة، فإن جاوز.. فاستحاضة... إلى غير ذلك، فكذا يجوز أن يتوقف صحة الصّلوات الخمس التّي أدّاها. وفسادها على السّادسة هذا ما ذكروه.

ولي ههنا بحث، وهو: أن الكثرة المسقطة للتّرتيب صفة الفوائت؛ فإذا صحّت الخمس المؤداة بالسّادسة على مذهب أبي حنيفة.. لم يوجد الفوائت سوى الواحدة المتروكة، فلا يوجد الكثرة بالضرورة حتى يتصور سقوط الترتيب؛ فإن وجد الكثرة أوّلاً، ثم انتفى بترتب حكمها.. يلزم أن يكون وجود الشيء علّة لعدمه، وهو محال، وإن لم يوجد أصلاً.. فكيف يكون علّة يترتّب عليها السّقوط؟

فالأوجه في تخريج قول أبي حنيفة: أن كثرة الفوائت خارجة عن النص الموجب للترتيب، وقد رويناه في أوّل الباب بدلالته؛ لظهور أن الأمر فيه بالإعادة للاهتمام للفائتة وتداركه، ومعلوم أنّ الوقتية أولى بالاهتمام، فإذا كثرت الفوائت فالاشتغال بها.. لا يفضي إلى ترك الوقتية، وكذا الأمر بالتشبيه في قوله: «كما رأيتموني» على ما رويناه إنما هو فيما لم يؤد إلى الحرج؛ وفي رعاية الترتيب في الكثرة حرج، لكن الكثرة أمر اضافي في بعض أفرادها حرج، وفي بعضها لا، ويختلف بحسب الأشخاص والأزمان، فلا مطمع في تعيين ما يقع فيه الحرج، فاعتبر الغالب وهو بالدخول في حدّ التكرار، فأقيم السبب مقام المسبب، فأدير الحكم على السبب، وإن لم يوجد المسبب أعني: الحرج كما في السفر مع المشقّة، فإذا خرجت الكثرة من النص للحرج والإفضاء إلى تفويت الوقتية.. خرجت الصورة المذكورة أيضاً؛ أعني: ما صحّت الخمس بالسادسة، إذ لو ثبت الترتيب في هذه الصّورة.. ثبت مع الكثرة وهو محال، وما يفضي إلى المحال.. محال، فعلة السقوط في الصورة المذكورة لزوم المحال على تقدير ثبوت الترتيب فيها؛ لا وجود الكثرة، حتى يرد عليه ما ذكر فتأمّل، فإنه بالتأمل حقيق.

فَلَو قَضَاهَا قبل أَدَاء سِتٍّ.. بطلَت فَرضِيَّةُ مَا صلَّى، وَإِلَّا .. صحت عِنْده، لَا عِنْدَهُمَا.

وَالْوِترُ كالفرضِ عملاً، فَذِكرُهُ مُفسدٌ، لا عندَهُما.

وَلَو صلَّى الْعشَاءَ بِلَا وُضوءٍ نَاسِياً، ثمَّ صلَّى السنّةَ وَالْوِترَ بِهِ.. يُعِيدُ السُّنَّةَ؛ لِإِعادةِ الْعشَاءِ،..

ثم فرّع على أصلها بقوله: (**فلو قضاها**) أي: الفائتة (**قبل أداء ست**) صلوات هكذا في «الهداية»، حيث قال: حتى لو صلى ست صلوات، ولم يُعِدِ الظهرَ.. انقلب الكل جائزاً وارتضاه عامة شروحها وشروح «الكنز»، لكنه ليس بصحيح؛ لأن المصحح للخمس المؤدّاة: هو دخول وقت السّادسة، لا أداؤها، وإلّا.. لزم توقف الكثرة على سبع صلوات؛ لأن السّادسة سابعة الفوائت، وقد ذكرناه آنفاً (.. **بطلت فرضية ما صلّى**) قبل أداء السّادسة أعني الخمس المؤدّاة وينقلب نفلاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف [١٦٦/ب].

(**وإلّا**) أي: وإن لم يقض الفائتة قبل السّت (.. **صحّت**) الخمس المؤدّاة من الصّلوات (**عنده لا عندهما**)، بل تبقى على الفساد، ووجه الطرفين مرّ، لكنه عند أبي يوسف يبطل وصف الفرضية كما هو عند أبي حنيفة، وعند محمد: يبطل أصل الصلاة على ما سيصرح به.

(**والوتر كالفرض عملاً**) أي أنه واجب (**فذكره**) في الصّلاة (**مفسد**) حتى لو صلّى الفجر ذاكراً للوتر.. فسد فجره عند أبي حنيفة، إلّا أن يكون آخر الوقت فخاف فوت الفجر (**لا عندهما**)؛ لأنه سنة عندهما، ولا ترتيب بين الفرض والسنة.

(**ولو صلّى العشاء بلا وضوء ناسياً ثم صلّى السنة والوتر به**) أي بالوضوء (..**يعيد السنة لإعادة العشاء**)؛ لأن السنة تبع للفرض، ولا وجود للتبع بدون المتبوع.

وَلَا يُعِيدُ الْوِترَ، خلافاً لَهما.

ويُبطلانِ الْفَرْضِيَّةِ.. لَا يبطلُ أَصلُ الصَّلَاةِ، خلافاً لمُحَمدٍ.

[مطلب: بِمَ يسقطُ الترتيبُ؟]

وَيسْقطُ التَّرتِيبُ:

بِضيقِ الْوَقْتِ. ....

(ولا يعيد الوتر)؛ لأنه واجب عنده، فلا يكون تبعاً للفرض، فصار كأنه صلّى فرضاً بنسيان فرض آخر، وإنما قال: «(ناسياً)»؛ لأنه لو صلاها عمداً.. يخاف عليه الكفر لإنكار الفرض.

(خلافاً لهما)؛ لأن عندهما سنة فيكون تابعاً للفرض فيعيده تبعاً للفرض.

(وببطلان الفرضية لا يبطل أصل الصّلاة) عندهما، هذا إتمام لما سبق من قوله: بطلت فرضية ما صلّى (خلافاً لمحمّد) قال: إن التحريمة عقدت للفرض، فإذا بطلت الفرضية.. بطلت التحريمة أصلاً فلا تبقى صلاة، ولهما: أنها عقدت لأصل الصّلاة، لا لوصف الفرضية، وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل.

[مطلب: بمَ يسقط الترتيب؟]

(ويسقط الترتيب:

- بضيق الوقت)؛ لما ذكرناه أنه: إنما وجب لتدارك الفائتة، وليس من الحكمة تداركها بتفويت الوقتية، فلم يكن من متناول النص الذي ثبت به وجوبه، فمعنى سقوطه عند ضيق الوقت: عدم ثبوته فيه، لا أنه ثبت ثم سقط لعذر، ثم إنه لو قدم الفائتة في هذه الحالة.. صحت؛ لأنّ النهي عن تقديمها حينئذ لمعنى في غيرها، أعني كون الاشتغال بها يفضي إلى تفويت الوقتية، وذلك إنما يوجب كونه عاصياً لا كونها فاسدة، بخلاف ما إذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يصح؛ لأنه أداها قبل وقتها؛ لأن وقتها حينئذ بعد الوقتية، ثم المراد بضيق الوقت: أن يكون

وبالنِّسيانِ.

الباقي من الوقت ما لا يسع فيه الفائتة والوقتية معاً في نفس الأمر، لا في ظنه، حتى لو ظنّ ضيقه فصلّى الوقتية، ثم ظهر أنه كان فيه سعة.. بطلت وقتيته، فينظر؛ إن كان في الوقت سعة.. يصلي الفائتة أولاً ثم يعيد الوقتية، وإن لم يكن فيه سعة.. يعيد الوقتية فقط، ثم ضيق الوقت يعتبر عند الشروع، حتى لو شرع في الوقتية مع تذكر الفائتة وأطال القراءة حتى ضاق الوقت.. لا تجوز صلاته إلّا أن يقطعها وشرع فيها.

ولو شرع ناسياً وأطال القراءة حتى ضاق الوقت، ثم تذكر الفائتة عند ضيق الوقت.. جازت صلاته، ولا يلزمه القطع؛ لأنه لو شرع فيها في هذه الحالة.. كانت جائزة، فالبقاء أولى منه؛ لأنه أسهل من الابتداء، هذا فيما إذا كانت الفائتة واحدة.

وأما لو كانت [١٦٧/أ] كثيرة ولم يسقط الترتيب فيها بعذر، والوقت لا يسع الفوائت كلّها مع الوقتية؛ لكنه يسع بعضها معها.. فلا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض، وقيل: عند أبي حنيفة: يجوز؛ لأنه ليس الصرف إلى هذا البعض أولى من الصرف إلى البعض الآخر وفي «المجتبى»: وهو: الأصح.

ثم المعتبر: أصل الوقت عند أبي حنيفة وأبي يوسف، والوقت المستحب عند محمد؛ وهو المروي عن الحسن على ما ذكره الطّحاوي، حتى لو تذكر في وقت العصر أن عليه قضاء الظهر، وعلم أنه لو اشتغل بالظهر يقع العصر قبل الغروب في الوقت المكروه.. لا يسقط التّرتيب عندهما، فيصلّي الظهر في الوقت المستحب، والعصر في الوقت المكروه، وعند الحسن ومحمّد يسقط الترتيب فيصلّي العصر في الوقت المستحب، ويؤخر الظّهر إلى ما بعد المغرب. ولو بقي من الوقت المستحب قدر ما لا يسع فيه الظهر.. سقط الترتيب بالاتفاق.. لعدم جواز الظهر فيه.

• (وبالنسيان) أي: نسيان الفائتة، وقيل: لا تسقط بالنسيان، والأول أصح؛ لأن النسيان عذر سماوي؛ والناسي عاجز، ولا تكليف مع العجز، ولأن وقت المنسّية وقت تذكرها؛ لقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها.. فليصلها إذا ذكرها».

فإن قيل: كما أن النسيان معتبر في سقوط الترتيب، فهل يعتبر الظن بعدم وجوبه أيضاً؟

قلنا: فيه تفصيل على ما ظهر من «النّهاية» و «فتح القدير»: أن فساد الصّلاة إن كان قوياً كفسادها لعدم الطهارة.. فلا يعتبر، وإن كان ضعيفاً كفسادها لعدم الترتيب.. فمعتبر؛ لأنه قال في «فتح القدير»: لو صلى الظهر بغير طهارة، ثم صلى العصر ذاكراً لها.. تجب إعادة العصر وإن ظن عدم وجوب الترتيب.

ولو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر، ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكراً لها.. تصح المغرب إذا ظن عدم وجوب الترتيب؛ لأن فساد العصر ضعيف؛ لقول بعض الأئمة بعدم فساده، فلا يستتبع فساد المغرب، بخلاف فساد الظهر، فإنه قويّ فيستتبع فساد العصر، فلا يعتبر ظنه فيه، كذا في «البحر» .

هذا في غير المجتهد؛ فإن الظن منه معتبر. مطلقاً، ولا يخالفه ما في «المحيط» عزواً إلى «النّوادر»: أو صلى الظهر على ظن أنه متوضئ، ثم توضَأ وصلّى العصر، ثم تبين يعيد الظهر خاصة لا العصر؛ لأنه بمنزلة الناسي في حق الظهر، فلم يلزمه مراعاة الترتيب. انتهى.

لأنه كان فيما قدمناه وقت العصر ذاكراً أنه صلى الظهر بغير طهارة، بخلاف ما في «المحيط» وفي «البحر» عن المجتبى: من جهل فرضية الترتيب.. لا يجب عليه؛ كالناسي، وهو قول جماعة من أئمة بلخ، وعليه ما في «القدوري الكبير».

ترك الظهر وصلى العصر ذاكراً حتى فسد، ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل إعادة العصر.. صحّ مغربه.

ولو علم أن عليه إعادة العصر؛ للترتيب.. لم يجز مغربه، هذا حكم نسيان الفائتة نفسها، وأما حكم نسيان الفائتة، وحكم نسيان الترتيب بين الفائتة.. سيأتي عند شرح قوله.

وبصَيرورةِ الْفَوَائِتِ سِتّاً؛..............................

• (وبصيرورة الفوائت ستاً) بخروج وقت السادسة [١٦٧/ب] وهذا لأنه حينئذ يدخل في حدِّ الكثرة بالتكرار، فيكون في معنى ضيق الوقت.

وعن محمد: أنه اعتبر في حدّ الكثرة المسقطة دخول وقت السادسة لا خروجه، والصّحيح: هو الأوّل على ما في «الهداية» و«الزيلعي»؛ لما ذكرناه.

ثم قال في «الزيلعي»: ثم المعتبر فيه: أن تبلغ الأوقات المتخللة مذ فاته ستّة وإن أدى ما بعدها في أوقاتها، وقيل: يعتبر أن تبلغ الفوائت ستاً، ولو كانت متفرقة، وثمرة الخلاف: تظهر فيمن ترك ثلاث صلوات مثلاً، الظهر من يوم والعصر من يوم، والمغرب من يوم، ولا يدري أيّتها أولى، فصلى الأوّل.. سقط الترتيب؛ لأن الأوقات المتخللة بين الفوائت كثيرة، وعلى الثاني لا يسقط؛ لأنّ الفوائت نفسها، يعتبر أن تبلغ ستاً، والأول: أصح. انتهى، وفيه بحث.

أمّا أولاً: فلأن المسقط للترتيب هو ست فوائت، لا مجرد أوقات لا فوائت فيها؛ فإنه لا معنى له إذ سقوطه بكثرة الفوائت كي لا يؤدي التزام الاشتغال بها إلى تفويت الوقتية، فمجرّد الأوقات بلا فوائت لا أثر له، فلا وجه لاعتباره، فعلى هذا لا يتصور على قول أبي حنيفة في الصورة المذكورة كون الفوائت ستاً؛ لأنه مع دخول وقت السادسة ثبت صحة الخمس المؤدّاة عنده وإن لم يؤد السادسة في وقتها؛ لأن المصحّح للخمس عنده: هو دخول وقت السادسة لا أداؤها - على ما ذكرناه عند قوله: «فسد فرضه موقوفاً»، فلم يتحقق على قوله: «فائتاً» سوى المتروكة، وعلى قول الإمامين: تكون الفوائت ستاً؛ لأن الخمس المؤداة تفسد عندهما باتا، فتبلغ مع المتروكة فيسقط الترتيب عندهما قطعاً، فيجب أن يحكم على الخلاف المذكور بالخطأ، ولي ههنا تخريج حسن على قول أبي حنيفة ذكرناه فيما سبق فارجع إليه.

وأما ثانياً: فلأنّ اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث في الصّورة المذكورة ليس بناء على ما ذُكر، بل هو بناء على أن العبرة في سقوط الترتيب، لتحقيق فوت الست حقيقة أو معنى، فمن أوجب السبع نظر إلى الأول لأنه لم يفته

حقيقة إلّا ثلاث فلم يسقط الترتيب، فيعيد ما صلاه، ومن اقتصر على الثلاث نظر إلى الثاني؛ لأن إيجاب السبع بسبب الترتيب كسبع فوائت معنى، فإذا كان الترتيب سقط ست فوائت، فالأولى أن يسقط بسبع.

وفي «فتح القدير»: قول من أسقط الترتيب أوجه؛ لأن المعنى الذي لأجله سقط الترتيب بالست موجود في إيجاب سبع أيضاً.

وفي «الحقائق»: وهو الأصح؛ لأن إعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لأجل الترتيب مستقيم، أما إيجاب سبع في وقت واحد.. فلا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية. انتهى. فهذا يوضح لك أن مبنى الخلاف المذكور ما ذكرناه، لا ما ذكره الزيلعي، والحاصل: أنه على القول الصحيح، أعني سقوط الترتيب ما يصلي في الصورة المذكورة ثلاث صلوات فقط، وعلى القول الضعيف يصلي سبع صلوات، [١٦٨/أ] الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر؛ لأن كلاً من الثلاث المتروكة يحتمل أن يكون أولى أو أخيرة أو متوسطة؛ لأن الفرض أنه لا يدري أيتها أولى، ولم يقع تحريه على شيء منها، فحصل تسع احتمالات، لكن الثابت في الخارج ست؛ للتداخل؛ لأن توسط الظهر يصدق في الخارج إما مع تقدم العصر أو المغرب.. فلا يكون كلٌّ قسماً برأسه، وكذا العصر والمغرب، فسقط بواسطة كلّ منها قسم واحد، فبقي الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب، أو الظهر ثم المغرب ثم العصر، فهما قسما تقدم الظهر، ولتقدم العصر مثلهما، وللمغرب كذلك.

ثم إن فاتته العشاء من يوم أربع مع تلك الثلاثة.. يصلي تلك السبع، ثم يصلي الرابعة وهي العشاء، فصارت ثمانية، ثم يعيد تلك السّبع على ذلك الوجه، فالجملة خمس عشرة.

فلو كانت خمساً من خمسة أيّام بأن ترك الفجر أيضاً.. يصلي إحدى وثلاثين صلاة، تلك الخمس عشر على ذلك النحو، ثم يصلي الخامسة، أعني: الفجر، ثم يعيد تلك الخمس عشرة.

فالضابط: أن المتروكة؛ إن كانت ثلاثاً.. صلّى تلك الثلاث ثم الثالثة، ثم أعاد تلك الثلاث.

وإن كانت أربعاً.. صلى قضاء الثلاث، أعني: السبع المتقدمة، ثم الرابعة أعني: العشاء، ثم أعاد ما يلزمه في قضاء الثلاث، أعني: السبع المذكورة أيضاً.

وإن كانت خمساً.. يصلي الخمس عشرة المتقدمة، ثم يصلّي الخامسة، أعني: الفجر ثم يفعل ما يلزمه في الأربع، أعني: الخمس عشرة أيضاً، هذا إذا علم تعيين الفوائت، ونسي أيتها أولى.

وأما إذا نسي تعيين الفائتة.. فقال في شرح «المنية»: لو ترك صلاة من صلوات يوم وليلة ونسيها أيّ صلاة هي، ولم يقع تحريه على شيء.. يعيد صلاة يوم وليلة؛ ليخرج عما عليه بيقين.

وإن ترك صلاتين من يومين ونسيهما.. يعيد صلاة يومين للاحتياط على ما رواه أبو سليمان عن محمد.

ولو نسي ثلاث صلوات من ثلاثة أيام.. يعيد صلاة ثلاثة أيام على ما رواه إبراهيم عن محمد.

ولو نسي خمس صلوات من خمسة أيام.. يعيد صلاة خمسة أيام على ما رواه ابن أبي عمر، وعن محمد.

ومنه اختلف أبو حنيفة وصاحباه فيمن ترك ظهراً من يوم وعصراً ولا يدري الأولى منهما، فقال أبو حنيفة: يقضي واحدة ثم الأخرى، ثم يعيد التي قدّمها ليخرج عما عليه بيقين. وقالا: لا يلزمه إعادة الّتي قدمها؛ لسقوط الترتيب بالنّسيان، فأبو حنيفة ألحق ناسي الترتيب بين الفائتين بناسي التعيين على ما مرّ فيمن ترك صلاة من صلوات يوم ونسي أية صلوات هي، فأوجب الترتيب بينهما، وصاحباه ألحقاه بناسي الفائتة نفسها، فأسقطا الترتيب، قال «قاضي خان»: والفتوى على قولهما.

حَدِيثَةً أَو قديمَةً.

وَلَا يعودُ بعودِها إِلَى الْقِلَّةِ؛..............................

وفي «الواقعات»: وبقول أبي حنيفة نأخذ، وقول الإمامين أوسع، وقول أبي حنيفة أحوط.

ثم في كلامه إشارة إلى أن كثرة الفوائت يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية وبين نفس الفوائت أيضاً، وعلّله في «غاية البيان» بأن الكثرة لما كانت مسقطة في غيرها فبأن تكون مسقطة في نفسها أولى.

ثم أشار إلى أنّه لا فرق بين الفائتة الحادثة والقديمة بقوله: (**حديثة أو قديمة**) [١٦٨/ب]، فلو ترك صلاة شهر مثلاً فسقاً، ثم ندم واشتغل بأداء الصلاة في أوقاتها، فقبل أن يقضي تلك الفوائت ترك صلوات دون الست، وصلّى صلاة أخرى في وقتها، وهو ذاكر للفائتة الحادثة، قال بعض مشايخنا: يجوز له الوقتية المتذكر فيها، وهو القياس؛ لكثرة الفوائت؛ لأن الاشتغال بالحديثة ليس بأولى من الاشتغال بالقديمة، فتحقق الكثرة المسقطة للترتيب فيسقط.

فإن أسقط.. يجوز ما صلاه متذكراً فيها الحديثة، وفي «النّهاية» وعليه الفتوى.

وقال بعض مشايخنا: لا يجوز ما صلاه مع تذكر الحديثة، ويجعل القديمة كأن لم تكن؛ زجراً له عن التّهاون، وأن لا تصير المعصية وسيلة إلى اليُسر والتخفيف.

(**ولا يعود**) الترتيب (**بعودها**) أي الفوائت (**إلى القلة**)؛ لأنّ الساقط لا يعود، كماء نجس قليل دخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال، ثم عاد إلى القلّة.. لا يعود نجساً صورته؛ ترك صلاة شهر مثلاً ثم يقضيها إلّا صلاة أو صلاتين أو ثلاث، ثم صلّى صلاة دخل وقتها وهو ذاكر لما بقي عليه.. هل يجوز الوقتية؛ أو لم يجز؟

عن محمد: فيه روايتان، ومال إلى الجواز أبو حفص الكبير، واختاره فخر الإسلام والإمام السّرخسي و«قاضي خان» و«صاحب المحيط» و«الكافي» وصاحب «المغني»، وفي «النّهاية»: وعليه الفتوى، والوجه ما ذكرناه.

ومال إلى عدم الجواز الفقيه أبو جعفر وبعض المشايخ وصاحب «الهداية»، وعلّلوه: بأنّ علّة السّقوط: الكثرة المفضية إلى الحرج، ولم يبق بالعود إلى القلة حرج، والحكم قد ينتهي بانتهاء علّته، فكان كحق الحضانة إذا سقط بالتزوج ثم ارتفعت الزوجية؛ فإن حقّ الحضانة يعود، فصار من قبيل زوال المانع لا من عود الساقط، حتى يقال: السّاقط لا يعود.

وفي «الهداية»: وهو الأظهر، فإنه روي عن محمد فيمن ترك الصلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة، فالفوائت جائزة على كل حال، قدّم على الوقتية أو أخر عنها. والوقتيات فاسدة إن قدمها لدخول الفوائت في حدّ القلّة، وإن أخرها.. فكذلك إلّا العشاء الأخيرة؛ لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها؛ لأن هذا الظن منه معتبر في فصل مجتهد فيه؛ لموافقته ظن الشافعي عدم وجوب الترتيب فيما ضعف الفساد فيه، على ما بيناه في النسيان.

وفيه نظر: إذ لا دلالة فيما روي عن محمد على عود الترتيب؛ لأنّ سقوط الترتيب إنما يكون بخروج وقت السّادسة على ما ذكرناه، ولم يوجد هنا حتى تصير الفوائت ستاً، ثم يعود خمساً بقضاء الفائتة، وبفساد الوقتية التي بدأ بها بعد الفوائت الخمس.. لم تبلغ الفوائت ستاً حتى يخرج وقت السّادسة، بل فساد هذه الوقتية يؤيّد عدم سقوط الترتيب، ولا يمكن حله على ما روي عن محمد أيضاً أنّ الترتيب يسقط بدخول وقت السّادسة؛ لأن حكمه بفساد الوقتية الّتي بدأ بها يمنع عن هذا الحل، فالأظهر ما في الكتاب.

فإن قيل: فهل يعود الترتيب بزوال ضيق [١٦٩/أ] الوقت وزوال النسيان، أم لا؟

قال في «المجتبى»: لو سقط التّرتيب بضيق الوقت ثم خرج الوقت.. لا يعود على الأصح، حتى لو خرج الوقت في خلال الوقتية.. لا تفسد على الأصحّ، وكذا لو سقط مع النّسيان ثم تذكر.. لا يعود. انتهى.

وفي «النّهاية»: أنه يعود بالتذكر وسعة الوقت.

فَمَن تركَ سِتّاً أَو أَكثَرَ وَشرعَ يُؤَدِّي الوقتيّاتِ مَعَ بَقَاءِ الْفَوَائِتِ، ثُمَّ فَاتَهُ فرضٌ جَدِيدٌ فصليَ وقتيَّةً بعدَهُ ذَاكِراً لَهُ.. صحَّتْ وقتيَّتُهُ.

وَكَذَا لَو قَضَى تِلْكَ الْفَوَائِتَ إِلّا فرضاً أَو فرضَينِ فصلَّى وقتيَّتهُ ذَاكِراً.

وَلَا يُقتلُ تَارِكُ الصَّلَاةِ عمداً، مَا لم يجْحَد.

وَلَو ارْتَدَّ عقيبَ فرضِ صَلَاةٍ ثُمَّ أسلمَ فِي الْوَقْتِ لزمَهُ إِعَادَتُهُ.

وَلَا يلْزمُ قَضَاءُ مَا فَاتَهُ زمَانِ الرِّدَّةِ،.............................

ثم شرع في تفريع الأصلين المذكورين بقوله: (**فمن ترك ستاً أو أكثر وشرع يؤدي الوقتيات مع بقاء الفوائت ثم فاته فرض جديد فصلّى وقتيّة بعده ذاكراً له**) أي بعد الجديد (**..صحت وقتيته**) على ما بيناه آنفاً.

(**وكذا**) أي صحت وقتيته (**لو قضى تلك الفوائت إلّا فرضاً أو فرضين، فصلى وقتيته ذاكراً**) لما بقي من الفوائت، وهذا لما بيناه من أن الساقط لا يعود.

(**ولا يقتل تارك الصّلاة عمداً**) كسلاً بل يضرب ويحبس حتى يصلّيها (**ما لم يجحد**) فرضيتها أو استخف.. فإنه حينئذ يقتل لإنكاره واستخفافه أمراً ضروريّاً في الديّن.

(**ولو ارتد عقيب فرض صلاة ثم أسلم في الوقت.. لزمه إعادته**) خلافاً للشافعي؛ لأن نفس الردّة لا تبطل العمل عنده ما لم يمت عليها.

قلنا: إن العمل يبطل بنفس الكفر؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾؛ فإذا بطل.. جعل كأنه لم يكن، فإذا أسلم في الوقت.. يجب عليه إعادته؛ لأن الخطاب قد توجه عليه.

(**ولا يلزم قضاء ما فاته زمان الردة**)، خلافاً للشافعي، والحجة عليه: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾؛ لأنه يتناول المرتد أيضاً، ولأنه لم يخاطب في حال كفره بالشرائع عندنا حتى يلزم القضاء.

وَلَا قَضَاءُ مَا فَاتَهُ بعدَ إِسْلَامِهِ فِي دَارِ الْحَرْبِ إِن جهلَ فرضيَّتَهُ.

(ولا قضاء ما فاته بعد إسلامه في دار الحرب إن جهل فرضيته)؛ لأنه عاجز عن الإتيان بالشرائع قبل العلم بوجوبها؛ لأنها من المدلولات السّمعية لا من المدلولات العقلية كمسألة التوحيد؛ إذ لا مدخل للعقل في المقادير الشرعية، بخلاف مسألة التّوحيد؛ لأن دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة، والحسن والقبح العقليين ثابت عندنا، فلا يعذر بالجهل بالإيمان لا في دارنا ولا في دار الحرب، ويعذر بالجهل بالشرائع في دار الحرب لأنها دار الجهل، ولا يعذر في دارنا لأنها دار العلم.

ومن ارتد ثم أسلم.. يجب عليه إعادة حجّه؛ لأن نسبة الوقت إلى الصّلاة كنسبة العمر إلى الحج؛ فإذا أحبط بالردة، ثم أدرك وقته مسلماً.. لزمه إعادته، كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ سُجُودِ السَّهْوِ)

إِذا سَهَا بِزِيَادَةٍ أَو نُقْصَانٍ.. سجدَ.............................

(باب سجود السّهو)

الإضافة من قبيل إضافة المسبب إلى السّبب على ما هو الأصل في الإضافة، فتفيد الاختصاص، فلا سجدة في الترك عمداً؛ لأن السجدة عرفت شرعاً جابراً للنقصان المتمَكن من ترك الواجب سهواً.. فيقتصر عليه، والنقصان المتمكن بترك الواجب عمداً: فوق ذلك النقصان؛ لأنه جناية محضة، فلا يلحق به.

(إذا سها بزيادة) فعل من أفعال الصلاة في غير محله (أو نقصان) كائن بترك الواجب على ما سيأتي تفصيلهما (.. يسجد) أي يجب أن يسجد، وقيل: إنه سنة، والأول: أصح، وهو اختيار الكرخي؛ لما رواه البخاري مرفوعاً: «إذا شك أحدكم في صلاته.. فليتحر الصواب [١٦٩/ب] فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم ليسجد سجدتين».

والأصل في الأمر الوجوب، ولأنها لو كانت سنة.. لما انجبر بها النقصان الحاصل بترك الواجب؛ لأن الشيء لا ينجبر بما دونه؛ بل بمثله، ولما ارتفع به التشهد والسّلام، وإنما لم يرتفع به القعود الأخير؛ لكونه أقوى منه لفرضيته، لكن وجوبها مقيد بما إذا كان الوقت صالحاً لها، حتى أنّ من عليه السهو في صلاة الصّبح إذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السّلام الأوّل.. سقط عنه السّجود، وكذا إذا سها في قضاء الفائتة، فلم يسجد حتى احمرت، وكذا في الجمعة إن خرج وقتها.

وكل ما يمنع البناء إذا وجد بعد السّلام.. يسقط السّهو.

وليس من شرط السّجود أن يسلّم بقصد السجود بل لو سلّم ذاكراً للسّهو ومِن عَزمِهِ أن لا يسجد.. كان عليه أن يسجد ولا يبطل سجوده؛ كمن شرع في الصّلاة

سَجْدَتَيْنِ بعدَ التَّسليمَتَينِ..

ومن عزمه أن يفسدها.. لا تفسد ما لم يتحقق شيء من المفسدات، ومجرّد النية لغو.

(سجدتين) لما رويناه.

(بعد التسليمتين)، وقال الشافعي: يسجد قبل السّلام؛ لما رواه البخاري: أنه ﷺ سجد للسهو سجدتين قبل أن يسلّم.

وقال مالك: يسجد قبل السلام في النقصان وبعده في الزيادة؛ لما روي في السنة أنّه ﷺ سجد بعد السلام، فحمل ما رواه الشافعي على ما إذا كان السهو بالنقصان، وما رواه على ما إذا كان السّهو بالزيادة للتناسب بينهما.

قلنا: لمّا تعارضت روايتا فعله ﷺ.. بقي التمسك بقوله ﷺ سالماً عن المعارضة، فقلنا به، وهو ما رويناه من قوله ﷺ: «ثم ليسجد سجدتين» وهذا وإن ورد في سهو الشك والتحري، لكنه لا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص.

فإن قيل: قد تقرر في الأصول أنه إذا تعارضت الحجّتان يصار إلى ما دونهما، لا إلى ما فوقهما، كالمصير إلى السنة عند تعارض نصّي الكتاب، وإلى القياس عند تعارض السّنة، وههنا قد صير إلى ما فوقهما؛ لأن قوله ﷺ فوق فعله.

قلنا: حديث فعله صحيح، وحديث قوله حسن، والحسن دون الصحيح.

فإن قيل: قد ثبت في «صحيح مسلم»: أنّه ﷺ قال: «يسجد سجدتين قبل أن يسلم»، فتعارضت روايتا قوله أيضاً.

قلنا: لا نسلم أنه معارض لما رويناه؛ لكثرة رواة البخاري وثقاتهم، ولو سلّم أنه معارض له.. لكان ما رويناه يرجح بالمعنى؛ لأن الأصل أن لا تتأخر السجدة عن زمان السّهو؛ لعدم تخلف المعلول عن العلة، إلّا أنه تأخر لضرورة أن لا يتكرر؛ لأنه إذا سجد زمان سهوه وأمكن أن يسهو بعده فإن سها؛ فإما أن يسجد ثانياً أو لا؛ فإن لم يسجد.. بقي نقص لازم لا جبر له، وإن سجد.. تكررت السجدة في الصلاة، وهو

- وَقِيلَ: بعدَ وَاحِدَةٍ -...

غير مشروع بالإجماع، فلزم التأخير إلى ما بعد السّلام، لكنه لا وجوباً بل استحباباً في رواية «الأصل»، حتى لو سجد بعد القعدة قبل السّلام.. جاز على هذه الرواية، ولا يلزم إعادته بعد السّلام.

وروي: أنه لا يجوز؛ لأنه أداه قبل وقته.

ووجه رواية الأصول على ما في «العناية» أنا لو نجزناه.. لأمرناه [١٧٠/أ]بالإعادة وتكرر السّجدة، ولم يقل به أحد، فلأن يكون فعله على وجه قاله بعض العلماء.. أولى من أن يكون على وجه لم يقل به أحد منهم، ولا يخفى عليك ضعفه؛ لأنه يلزم منه أن يكون قول أبي حنيفة مبنياً على قول الشافعي، وهو بعده في مدّة؛ لأن النزاع هنا مع الشافعي، فالأوجه أن يقول: إنَّ تعارض حديثَي الفعل إنما وقع في الدلالة على السنية والأفضلية، لا في الدّلالة على جواز الأمرين، فسقط الأوّل بالتعارض وبقي الثاني.

(وقيل:) يسجد (بعد) تسليمة (واحدة) قال به فخر الإسلام، وشيخ الإسلام، وصاحب الإيضاح، وقال فخر الإسلام: يسلّم تسليمة واحدة تلقاء وجهه، ولا ينحرف؛ لأن الانحراف لقصد التحية للقوم، والمراد بهذا السّلام ليس التحيّة، بل المراد مجرد التحليل، والتحليل لا يتكرر.

والصحيح: هو الأوّل، وهو مختار صدر الإسلام، وشمس الأئمة، وصاحب «الهداية»؛ صرفاً للسّلام المذكور - في حديث ثوبان أنه ﷺ قال: «لكل سهو سجدتان بعد السّلام» - إلى السّلام المعهود وهو التسليمتان، ونسبوا هذا القول إلى البدعة.

وهنا قولان آخران لم يذكرهما المصنف.

أحدهما: أنه يسلّم عن يمينه فقط، وصحّحه في «المجتبى» وعليه الاعتماد على ما في «البحر»؛ لأن السّلام عن اليمين معهود.

وَتشهَّدَ وَسلَّمَ.

وَيَأْتِي بِالصَّلَاةِ على النَّبِي ﷺ وَالدُّعَاءِ فِي قعدةِ السَّهْوِ، هُوَ الصَّحِيحُ.

وثانيهما: أنه لو سلّم تسلميتين.. سقط عنه السّهو؛ لأنه بمنزلة الكلام، وعزاه في «الزيلعي» إلى خواهر زاده.

(وتشهد وسلّم) بتسليمتين، وهذا بيان لما يفعله في قعدة السّهو. وفي «البحر»: والظاهر أن كلّا من التشهد والسّلام واجب كما صرّح به في «المجتبى» وإن تكبير السّجود وتسبيحه فيها ثلاثاً سنة، كما في «المحيط» وغيره.

وأشار بذكر التشهد والسّلام إلى أن التشهد والسّلام في القعود الأخير قد ارتفعا بالعود إلى سجود السّهو. وأمّا القعود الأخير.. فلا يرتفع بسجود السهو؛ لكونه أقوى منه؛ لكونه فرضاً على ما صرّح به في «الزيلعي» و«فتح القدير».

قال في التنجيس: لو سجد للسّهو ولم يقعد.. لم تفسد صلاته؛ لبقاء القعود الذي قبل السّجود؛ بخلاف السجدة الصّلبية وسجدة التلاوة إذا تذكّرهما أو إحديهما في القعدة فسجد.. فإنهما يرفعان القعدة حتى يفترض القعود بعدهما؛ لأن محلهما قبلها؛ فإذا لم يقعد بعدهما.. تفسد صلاته لتركه الفرض، لكن هذا في السجدة الصّلبية على الاتّفاق. وفي سجدة التلاوة على إحدى الروايتين، وهو المختار على ما في «فتح القدير».

(ويأتي بالصّلاة على النبي ﷺ والدعاء في قعدة السّهو، هو الصّحيح)؛ لأن موضعهما آخر الصّلاة، وهذا اختيار الكرخي.

وقيل: يأتي بهما في القعدة الأولى فقط.

وقال الطحاوي: بهما في القعدتين، وهو الأحوط على ما في «قاضي خان» وظهير الدين.

وقال بعضهم: في المسألة خلاف بين المتقدمين؛ فعند أبي حنيفة وأبي يوسف: يصلي ويدعو في الأولى، واختاره ذلك القائل من المتأخرين، وعند محمد: يصلي

وَيَجِبُ:

في الأخيرة، واختاره الكرخي، وهذا الخلاف بناء على أنّ سلام من عليه السّهو [١٧٠/ب] يخرجه منها عندهما، فكانت الأولى هي القعدة للختم، فيصلي ويدعو فيها.

وفي «الزيلعي» عن «المفيد»: وهو الصّحيح.

وعند محمد: لا يخرجه منها، فيؤخرهما إلى قعدة السّهو.

(ويجب) أي سجود السّهو وقيل: إنه سنة، والصّحيح: هو الواجب على ما بيناه في أوّل الباب.

فإذا كان واجباً.. فلا يلزم بترك الفرض؛ لأن الشيء لا ينجبر بما دونه، ولا بترك السنة؛ لعدم ورود الشرع به. فما وقع في بعض عبارة مشايخنا من أنه يجب بترك سنة.. يضاف إلى جميع الصّلاة نحو تشهد الصّلاة؛ فالمراد: ما ثبت وجوبه بالسنة.

وكذا ما وقع في عبارة أكثرهم أنه يجب بترك الواجب أو تغييره، أو تأخير ركن أو تقديمه، أو تكراره أو ترك الترتيب فيما شرع مكرّراً.. فهذا كلّه يرجع إلى ترك الواجب؛ لأن الواجب عليه أن لا يفعل شيئاً من هذه الأشياء من التغيير والتأخير والتقديم والتكرار؛ فإذا فعل.. فقد ترك الواجب، فلهذا قال في «التبيين»: والصحيح: أنه يجب بترك الواجب لا غير.

فلا بدّ من معرفة الواجب ههنا، وقد عدّه المصنف في باب صفة الصّلاة اثني عشر.. فلنعده إجمالاً:

الأوّل: قراءة الفاتحة، إن ترك أكثرها.. يجب السّهو، وإن ترك أقلّها.. لا.

والثاني: ضم السّورة أي ثلاث آيات قصار أو آية طويلة؛ فإن تركها أو أكثرها.. يجب السّهو.

والثّالث: تعيين كلّ منهما في إحدى أوليي الفرض؛ فلو أخّرها إلى ثالثة الفرض أو رابعته.. يجب السّهو.

والرابع: رعاية الترتيب في فعل مكرّر.

والخامس: تعديل الأركان.

والسّادس: القعود الأول.

والسابع: التشهدان.

والثامن: لفظ السّلام، وفي «البحر» لا يتصور إيجاب السّجود بتركه؛ لأنه بعد القعود الأخير إذا لم يأت بمناف.. فإنه يسلّم، وإن أتى بمناف.. فلا يجوز، ولهذا قال في «التجنيس»: والسّهو عن السّلام؛ أن يطيل القعدة، ويقع عنده أنه خرج من الصّلاة، ثم يعلم أنه فيها.. فيسلم ويسجد للسّهو؛ لأنه أخّر واجباً أو ركناً على اختلاف الأصلين. انتهى.

والتاسع: قنوت الوتر، حتى لو ركع قبل القنوت.. لا يعود إليه بعد الرفع منه؛ لأنّ الركوع فرض، ولا يترك الفرض للواجب؛ لتأكده بالرفع منه، وأما لو تذكره في الركوع قبل الرفع منه.. ففيه روايتان، أحدهما: أنه يعود ويقنت ويعيد الركوع، والثاني: لا يعيد الركوع، هذا عند أبي حنيفة، وعندهما: أنه سنة كالوتر نفسه، وفي «فتح القدير»: ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي الفاتحة أو السّورة أو كليهما، فتذكر بعدما ركع.. قام وقرأ وأعاد القنوت والركوع؛ لأنه رجع إلى ما محلّه قبله، ويسجد للسّهو، بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلّها فتذكرها في الركّوع أو السجود أو القعود.. فإنه ينحط لها، ثم يعود إلى ما كان فيه، فيعيد استحباباً.

وألحق بالقنوت تكبيرته، وجزم الزيلعي بوجوب السّجود بتركه، وقيل: لا يجب السّجود به، ورجّحه في «البحر».

والعاشر: تكبيرات العيدين.

والحادي عشر: الجهر على الإمام فيما يجهر فيه.

والثاني عشر: المخافتة مطلقاً فيما يخافت [١٧١/أ] فيه. واختلفت الرواية في مقدارهما، والأصح: قدر ما يجوز به الصّلاة في الفصلين؛ لأن اليسير من الجهر

إِن قَرَأَ فِي رُكُوعٍ أَو قعُودٍ.

أَو قدَّمَ ركناً.

أَو أَخَّرهُ.

أَو كَرَّرَهُ.

أَو غَيَّرَ وَاجِباً.

أَو تَركَهُ؛ ....

والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه، بخلاف الكثير منهما، وقد مرّ تفصيل هذه الواجبات.

وبقي هنا واجبات أُخر، فأشار إليها: (إن قرأ في ركوع أو قعود) أو في سجود أو قومة أو جلسة، علّله في «الزيلعي» و«شرح المنية» بأن القراءة في هذه المواضع غير مشروعة، والتحرز عنه واجب، فيرجع إلى ترك الواجب، قال في «الزيلعي»: ولو تشهد في قيامه أو ركوعه أو سجوده.. لا سهو عليه؛ لأنه ثناء، وهذه المواضع محل ثناء.

وعن محمّد: لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة.. لا سهو عليه، وبعدها.. يلزمه السّهو، وهو الأصحّ؛ لأن ما بعد الفاتحة محلّ قراءة السّورة؛ فإذا تشهد فيه.. فقد أخر الفاتحة، وما قبلها محلّ الثناء. انتهى.

وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى، وذكر في «فتح القدير»: ولو قرأ القرآن في القعود.. إنما يجب السّهو إذا لم يفرغ من التشهد، أمّا إذا فرغ.. فلا يجب.

وذكر في «البدائع»: لو قرأ القرآن في ركوعه أو سجوده.. لا سهو عليه؛ لأنه ثناء، وهذه الأركان مواضع الثناء. انتهى.

فيه: أن الفَرَضَ أنه لو قرأ القرآن من جهة كونه تلاوة لا من جهة كونه ثناء، وهذه لا يصلح لها من جهة الأولى، فالصحيح ما في الكتاب.

(أو قدّم ركناً أو أخرّه أو كرّره أو غيّر واجباً أو تركه) أي الواجب؛ لأن بترك الفرض تفسد الصلاة.

كركوعٍ قبلَ الْقِرَاءَةِ.

وَتَأْخِيرُ الْقيامِ إِلَى الثَّالثَةِ بِزِيَادَةٍ على التَّشَهُّدِ.

(كركوع قبل القراءة) مثال لتقديم الركن، قال في «الذخيرة»: إن سجود السّهو يجب بستة أشياء، فعد منها: تقديم ركن؛ نحو: أن يركع قبل أن يقرأ، أو يسجد قبل أن يركع، وفيه نظر؛ لما مر في صفة الصّلاة: أن الترتيب بين ما لا يتكرر في الركعة الواحدة وبين غيره فرض، فلا يكون الركوع قبل القراءة، والسجود قبل الركوع غير معتد به حتى يفترض عليه إعادة الركوع بعد القراءة، وإعادة السجدة بعد الركوع، فإذا لم يكن معتداً به.. لا يكون فيه تقديم ركن، نعم إذا فعل ذلك.. يجب عليه سجود السّهو؛ لتأخير الركن بسبب الزيادة، كذا في شرح «المنية».

(وتأخير القيام إلى الثالثة بزيادة على التشهد) مثال لتأخير الركن أي في القعدة الأولى بزيادة: اللهم صل على محمّد وعلى آل محمّد.

وبزيادة حرف في رواية عن أبي حنيفة.

وروي عنهما أنه إن قال: «اللّهم صل على محمّد».. لا يجب السهو ما لم يقل: «وعلى آل محمّد».

وحكى ظهير الدين المرغيناني أنه لا يجب بـ«اللهم صلّ على محمّد» ونحوه، وإنما المعتبر مقدار ما يؤدى فيه ركن.

حكي في مناقب أبي حنيفة أنه رأى النبي ﷺ في منامه، فقال له النبي ﷺ: «كيف أوجبت على من صلى عليّ سجود السّهو؟»، فأجاب: لأنه صلّى عليك عن قلب ساه لا عن قلب حاضر، فاستحسنه.

وفي هذا القبيل: ترك سجدة من ركعة فتذكرها في الركعة الثانية، فسجدها أو جلس بعد السجدة الثانية جلسة قبل أن يقوم إلى الركعة الثانية، ثم قام إليها - يسمّيها الشافعي: جلسة الاستراحة - فإن في هاتين الصّورتين يسجد للسهو؛ لتأخير الركن: السجدة في الأولى، والقيام في [١٧١/ب] الثانية.

وركوعَينِ.

والجهرُ فِيمَا يُخفَى.

ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة فتذكر فقرأ الفاتحة.. يسجد للسهو للتأخير، كذا في «فتح القدير»، ثم قال: ينبغي أن لا يكتفى بقراءة حرف، بل ينبغي أن يقرأ من السّورة مقدار ما يتأدّى به ركن؛ ليجب عليه السّهو.

وهذا بناء على ما قالوا: لو افتتح فشكّ أنه هل كبّر للافتتاح أم لا؟ ثم تذكّر أنه كبّر؛ إن شغله التفكر عن أداء ركن من الصّلاة.. كان عليه السّهو، وإلّا.. فلا.

وكذا لو شك أنّه في الظهر أو في العصر، أو سها في غير ذلك؛ إن تفكر قدر ركن كالرّكوع والسّجود.. يجب عليه سجود السّهو، وإن كان قليلاً.. لا يجب.

(وركوعين) هذا مثال لتكرار الركن، ونحوه: ثلاث سجدات.

ولو كرّر الفاتحة في الأوليين.. وجب السّهو؛ لاستلزامه تأخير الواجب، وهو المناط ههنا، بخلاف ما لو قرأها ثم السّورة، ثم أعاد الفاتحة، أو كرّرها في الأخريين.

(والجهر فيما يخفى) وبالعكس مثال لتغيير الواجب من صفة إلى أخرى؛ لأن كلّاً من صفتي الجهر والإخفاء واجب في محلّه.

واختلفوا في مقدار ما يجب به السّهو منهما، فقيل - وهو رواية «النّوادر» -: إن جَهَر فيما يخافت.. فعليه السّهو قلّ أو كثر، وإن خافت فيما يجهر.. ينظر؛ فإن خافت بفاتحة الكتاب أو أكثرها.. فعليه سجود السّهو، وإن خافت في أقلها.. لا، وإن كان من سورة.. فيعتبر قدر ما يجوز به الصّلاة على الخلاف المعروف بينه وبين صاحبيه.

وجه الفرق: أن الجهر في موضع المخافتة أغلظ من عكسه؛ لأنه عمل بالمنسوخ، فغلظ حكمه، ولأن لصلاة الجهر خطاً من المخافتة كالفاتحة في الأخريين، وكذا المنفرد يتخير فيها بين الجهر والمخافتة، ولا حظ لصلاة المخافتة من الجهر، فأوجبنا السجود في الجهر قل أو كثر، وشرطنا الكثرة في المخافتة في

وَتركُ الْقعُودِ الأوّلِ.

وَقيلَ: كُلُّهُ يؤولُ إِلَى تركِ الْوَاجِبِ.

الفاتحة أو أكثرها؛ لأن الفاتحة كلها ثناء ودعاء، ولذا شرعت في الثانية على سبيل الدّعاء، فأعطي لها حكم الدّعاء من وجه فلم يجب السّهو وإن كانت تلاوة حقيقة، والجهر بالثناء لا يوجب السّهو، وبالتلاوة يوجب.. فيعتبر فيها الأكثر ملاحظة للجهتين.

وقيل: يعتبر في الفصلين قدر ما يجوز به الصّلاة.

وفي «الهداية» و«التبيين»: وهو الأصحّ؛ لأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز عنه، وعن الكثير يمكن، وما تصح به الصلاة كثير.

إلا أنه عند أبي حنيفة: آية، وعندهما: ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، ولا فرق بين الفاتحة وغيرها.

وهذا كلّه في حقّ الإمام، أمّا المنفرد.. فلا سهو عليه في شيء من ذلك؛ لأنه مخيّر بين الجهر والمخافتة؛ لأن كلّا منهما من خصائص الجماعة.

وقال في «فتح القدير»: وقد يقال: كون المنفرد مخيّراً في الجهرية مسلّم، أما في السّرية فلنا: أن نمنع تجويز الجهر له، وقدّمنا بعض ما يتعلّق به في فصل القراءة.

(**وترك القعود الأوّل**) مثال لترك الواجب، قيد بالأوّل؛ لأن الثاني فرض فلا ينجبر تركه بالسّهو، وقيّد بالقعود مع أنّ ترك [١٧٢/أ] سائر الواجبات أيضاً كذلك؛ تنصيصاً للردّ على صاحب «الهداية»، حيث قال: إن كلا من القعدتين واجب وفي تركهما سجدة، أطلقه فشمل القعود الأوّل من التطوع أيضاً؛ لأنه لو ترك القعود الأول منه.. لا تفسد صلاته عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ويلزمه السّهو على ما في «قاضي خان».

(**وقيل: كله**) أي كلّ ما ذكر مما يوجب السّهو (**يؤول إلى ترك الواجب**)؛ لأن أداء أركان الصّلاة وواجباتها وفروضها في محالها المخصوصة لها بلا تأخير ولا

وَإِن تشهَّدَ فِي الْقيامِ أَو الرُّكُوعِ أَو السُّجُودِ.. لَا يجبُ.

وَإِن سَهَا مرَاراً.. يَكْفِيهِ سَجْدَتَانِ.

وَيلْزمُ الْمُقْتَدِيَ بسهوِ إِمَامِهِ ....

تغيير.. واجبٌ؛ فإذا تركه.. يلزمه السّهو، وهذا القول أجمع ما قيل في هذا الباب، وهو الأقرب إلى التحقيق، وصحّحه في «الزيلعي»، ورجحه في «البحر».

وقال في «فتح القدير»: والتحقيق: اندراج الكل في مسمى ترك الواجب؛ لأن عدم التأخير واجب، فالتأخير ترك واجب. انتهى.

(**وإن تشهد في القيام أو الركوع أو السجود.. لا يجب**) السهو؛ لأنه ثناء، وهذه المواضع محل الثناء، هكذا أطلقه في «المحيط»، وفيه تفصيل في «الزيلعي» ذكرناه آنفاً.

وقال في «الظهيرية»: لو تشهد في القيام؛ إن كان في الركعة الأولى.. لا يلزمه السّهو، وإن كان في الثانية.. اختلف المشايخ، والصّحيح: أنه لا يجب، وهذا يقتضي تخصيصه بالركعة الأولى على ما ذكرناه.

(**وإن سها مراراً.. يكفيه سجدتان**)؛ لما مر أنها تأخرت عن زمان العلة حذراً عن التكرار، فلا يتكرر، وإلا.. فلا يعدل عن الأصل مع أنه لم يرد به الشرع.

(**ويلزم**) أي سجود السّهو (**المقتدي بسهو إمامه**)، سواء اقتدى به وقت سهوه أو قبله أو بعده أو بعد ما سجد سجدة واحدة من سجدتي السّهو، ولا يقضي الأولى؛ بل يسجد سجدة واحدة مع الإمام؛ كما لا يقضيهما، لو اقتدى به بعد ما سجد سجدتي السهو على ما في «الزيلعي»؛ لأنه حين دخل في تحريمة الإمام.. كان قد انجبر النقص، فلا حاجة له إلى الجابر.

ثم الأصل ههنا: أن السبب الموجب للسّهو قد تقرّر في حق الإمام، فيوجبه في حق المأموم أيضاً من وجهين:

إِن سجدَ، ....

أحدهما: لزوم النقص في صلاته؛ إذ هي بناء على الناقصة، ولذا تفسد بفسادها فاحتاج إلى الجابر كالإمام.

والثاني: لزوم المتابعة شرعاً، حتى قالوا: لو ترك بعض من خلف الإمام التشهد حتى قاموا معه بعد ما تشهد.. كان على من لم يتشهد معه أن يعود فيتشهد ويلحقه، وإن خاف أن تفوته الركعة الثالثة، بخلاف المنفرد، حيث لا يعود؛ لأن التشهد الأول في حقه سنة، وبعدما اشتغل بفرض القيام.. لا يعود إلى السنة.

وهنا: فرض بحكم المتابعة، وهذا بخلاف ما إذا أدرك الإمام في السجود، فلم يسجد معه السجدتين.. فإنه يقضي السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة أخرى، فإن خاف ذلك.. تركها؛ لأن هناك يقضي هاتين السجدتين ضمن قضاء ركعة، فعليه أن يشتغل بإحراز ركعة أخرى إذا خاف فوتها، وهنا لا يقضي التشهد بعد هذا، فعليه أن يأتي به [١٧٢/ب] ثم يتبع، كالذي نام خلف إمامه ثم انتبه، كذا في «فتح القدير».

وعلى الوجه الثاني قالوا: المسافر إذا اقتدى بالمقيم.. يلزمه حكم الإقامة، وإذا كان هذا التشهد فرضاً بحكم المتابعة، فهل تبطل صلاته إذا لم يعد إلى التشهد.. ففي «البحر» أنها تبطل؛ لتركه الفرض.

أقول: هذا الفرض عملي، فيكون في قوّة الواجب وبترك الواجب لا تفسد الصّلاة؛ وقد ذكره صاحب «البحر» بطريق الاستنباط بلا نقل عن الأئمة.

(إن سجد) إمامه؛ لأنه لو سقط عن الإمام بسبب من الأسباب من التكلم والحدث عمداً، وخروج الوقت. فيسقط عن المقتدي أيضاً، وإلا.. يصير مخالفاً لإمامه، وما التزم الأداء.. إلّا متابعاً له، بخلاف تكبير التشريق، حيث يأتي به المؤتم، وإن تركه الإمام؛ لأنه لا يؤدى في حرمة الصّلاة. وسجود السّهو يُؤدّى في حرمتها، ولهذا يجوز الاقتداء بعدما سجد للسهو.

لَا بسهوِهِ.

(لا بسهوه)؛ لأنه لو سجد وحده.. كان مخالفاً لإمامه في نفس ما يؤديه مع الإمام حكماً.

وإن كان سجوده بعد فراغ الإمام صورة كما لو كان لاحقاً سها إمامه فيما فاته معه؛ لنومه مثلاً، فانتبه بعد ذلك، فإنا لو ألزمناه السجّود إذا فرغ والفَرَض أن إمامه لم يسجد.. لزم المخالفة؛ لأن السجود وإن كان بعد الصّلاة لكنه متصل بموضع النقص لأنه علته.

ولو كان إمامه سجد بعد ما انتبه هو أو عندما جاء من وضوئه فيما إذا كان الفوت لسبق الحدث فأدركه في السجود.. لا يسجد معه؛ لأنه يبدأ بقضاء ما فاته ويسجد في آخر صلاته، ولو سجد معه.. لا يجزئه ولا تفسد صلاته، ويسجد ثانياً في آخر صلاته، بخلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيما يؤديان بعد الإمام من قضاء المسبوق وإتمام المقيم إذا سهيا في ذلك؛ لأنه لم يلتحق بمحل قبله شرعاً، فلا مخالفة، فيسجدان لسهوهما، ولو كان على الإمام سهو.. وجب عليهما متابعته، فيتكرر السجود في صلاة واحدة في هذه الصورة.

وعند الكرخي: لا يسجد المقيم المقتدي بالمسافر بسهو إمامه ولا بسهوه فيما يتمه، كاللاحق لا يسجد بسهو إمامه ولا بسهوه فيما يقضيه، وما ذكرناه هو رواية «الأصل»، وفي «فتح القدير»: وهو الصّحيح؛ لأنهم صلاتان حكماً وإن اتحدتا حقيقة؛ لتحقق الانفراد والإتمام، بخلاف صلاة اللّاحق، لأنّها واحدة حقيقة وحكماً لأنه مقيد فيما يقضيه حكماً، ولذا قالوا: لا يسجد اللاحق لما سها فيه مما يقضيه؛ لأنه معتد فيه، إلّا ترى أنه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفاً لإمامه.

وإذا سها الإمام في صلاة الخوف.. سجد وتابعه الطائفة الثانية لكونهم مسبوقين، وأما الأولى.. فيسجدون بعد فراغهم لكونهم لاحقين، وهذا فيما سجده وحده.

والمَسبوقُ يسْجدُ مَعَ إِمَامِهِ ثمَّ يقْضِي.

سَهَا عَنِ الْقعُودِ الأوَّلِ وَهُوَ إِلَيْهِ أقربُ.. ....

وأما لو سجد إمامه معه.. لزمه انقلاب الوضع الشرعي وهو باطل.

(والمسبوق يسجد) بسهو إمامه **(مع إمامه ثم يقضي)**، وكذا المقيم [١٧٣/أ] خلف المسافر يسجد بسهو إمامه مع إمامه ثم يتمّ.

ولو سها فيما يتمّ.. يسجد أيضاً لسهوه على ما ذكرناه.

وأما اللّاحق.. فقد ذكرناه أيضاً.

ولو لم يسجد المسبوق مع إمامه وقام إلى قضاء ما سبق.. فإنه يسجد في آخر صلاته استحساناً؛ لأن التحريمة متحدة فجعل كأنها صلاة واحدة.

ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو إمامه معه.. كفاه سجدتان.

ولو سجد مع إمامه ثم سها.. فعليه السّهو ثانياً على ما بيّناه.

ولو سجد مع إمامه ثم تبيّن أنه لم يكن على إمامه سهو.. تفسد صلاته لكونه اقتدى في موضع الانفراد، لا لزيادة السجدتين، كذا في «البدائع».

وفصل في «المحيط» بين أن يعلم أنه ليس على إمامه سهو.. فيفسد، وبين أن لا يعلم أنه لم يكن عليه.. فلا يفسد **(سها عن القعود الأوّل)** من الفرض أو الواجب وكذا النفل بناء على ما ذكرناه عند قوله: «وترك القعود الأوّل» **(وهو إليه أقرب)** بأن كانت ركبتاه على الأرض وإليتاه مرتفعة عنها. وقيل: إن لم ينتصب النصف الأسفل.. فهو أقرب إلى القعود، وإن انتصب نصفه الأسفل وظهره منحن بعد.. فهو إلى القيام أقرب، وصحّحه في «الكافي».

وقال في «قاضي خان»: وفي رواية: إذا قام على ركبتيه لينهض.. يقعد وعليه السّهو، يستوي فيه القعدة الأولى والثانية، وعليه الاعتماد.

وإن رفع إليتيه من الأرض وركبتاه عليها.. لم يرفعهما ولا سهو عليه. وهكذا عن أبي يوسف. انتهى.

عَادَ، ....

ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين هذين الصّورتين، فيحمل هذا على اختلاف الرواية في هذه الصّورة في إحديهما يلزمه السّهو، وفي الأخرى لا.

وفي «الأجناس»: أن عليه السّهو، وحمل في «فتح القدير» الأولى مما ذكره «قاضي خان» على ما إذا فارقت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة، والحاصل: أن بين عدم العود والسجود، وبين العود وعدم السجود: تلازم.

(.. عاد) لأن ما يقرب إلى الشيء يأخذ حكمه.

قيل ما ذكر من اعتبار الأقرب روايةٌ عن أبي يوسف اختارها مشايخ بخارى، أمّا ظاهر المذهب: فما لم يستو قائماً.. فإنه يعود إلى القعود، وهو الأصح على ما في «الزيلعي»، وذلك لأن التوفيق بين ما روي أنه ﷺ قام فسبحوا له فرجع إلى القعود، وبين ما روي أنه لم يرجع.. بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه، ليس بأولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه، كذا في «فتح القدير».

ثم قال: إنه لو عاد في موضع وجوب القيام.. قيل: الأصح أنها تفسد لكمال الجناية برفض الفرض لما ليس بفرض، بخلاف ترك القيام لسجود التلاوة؛ لأنه على خلاف القياس ورد به الشرع لإظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة، وليس فيما نحن فيه معناه أصلاً، على أنا نقول: الجناية ههنا بالرفض، وليس ترك القيام لسجدة التلاوة رفضاً له، حتى لو لم يقم [١٧٣/ب] بعدها قدر فرض القراءة حتى ركع.. صحّت، هذا وصحّح في «المجتبى» و«معراج الدّراية» عدم الفساد، واختاره في «فتح القدير» حيث قال: وفي النفس من التصحيح شيء، وذلك أن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة الأولى أن تكون زيادة قيام مّا في الصلاة، وهو وإن كان لا يحل لكنه بالصّحة لا يخلّ؛ لما عرف أنّ زيادة ما دون ركعة لا تفسد، إلّا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض، لكن قد يقال: المتحقق لزوم الإثم أيضاً بالرفض، أمّا الفساد.. فلم يظهر وجه استلزامه إيّاه، فيترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحّح.

وَإِلَّا.. لَا يعودُ، ويسْجدُ للسَّهْوِ.

وَإِن سَهَا عَنِ الْأَخيرِ.. عَاد مَا لم يسْجد، وَسجدَ للسَّهْوِ.

فَإِن سجدَ.. بَطلَ فَرْضُهُ..........................

(وإلا) أي وإن لم يكن أقرب إليه (..لا يعود) إليه لما ذكرناه أن القيام فرض، فلا يجوز تركه للواجب، ولو عاد إليه.. قيل: تفسد، وقيل: لا، على ما ذكرناه آنفاً.

(ويسجد للسهو) أي فيما لم يعد إلى القعود على ما أشار إليه بقوله: «وإلا.. لا» وهذا لأن لزوم السّهو هنا اتفاقي لتركه الواجب، وأما إذا عاد إليه فيما إذا كان أقرب إليه.. فلزوم السهو فيه خلافية، والأصح: عدمه على ما في «الهداية».

وإذا عاد إليه في صورة وجوب عدم الإعادة إليه؛ فعلى القول بعدم الفساد.. يلزمه السهو.

(وإن سها عن) القعود (الأخير.. عاد ما لم يسجد) للثالثة في الفروض الثنائية والنوافل، والرابعة في المغرب والوتر، وللخامسة في الرباعية؛ لأنه ما لم يقيد بالسجدة.. لم يستحكم خروجه عن الفرض، وفي العود إلى القعود إصلاح صلاته وقد أمكنه ذلك برفض ما أتى به؛ لأنّ ما دون الركعة محلّ الرفض لإصلاح الفرض؛ لعدم كونه صلاة، حتى لو حلف لا يصلي.. لا يحنث به، أطلقه فشمل ما إذا لم يقيد أصلاً وجلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد؛ فإذا عاد.. احتسب له الجلسة الخفيفة، حتى لو كانت الجلسة الثانية أقل من قدر التشهد لكن كلا الجلستين مقدار التشهد ثم خرج من الصلاة.. صحت صلاته.

(وسجد للسهو) لأنه أخر الفرض وهو القعود الأخير، فترك الواجب وهو المناط.

(فإن سجد) للثالثة أو الرابعة أو الخامسة (.. بطل فرضه) عندنا، خلافاً للشافعي؛ فإن عنده لا يبطل؛ لما روي أنه ﷺ صلى الظهر خمساً ولم يُنقَل أنه قعد في الرابعة، ولا أنه أعاد صلاته واعتبار بما لم يقيدها بالسجدة.. قلنا: استحكم

بِرَفْعِهِ عِنْدَ محمَّدٍ، وبَوضعِهِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَصَارَت نفلاً، خِلافاً لمحمَّدٍ..

شروعه في النافلة قبل إكمال أركان الفرض، ومن ضرورته: خروجه من الفرض، بخلاف ما لم يقيدها بالسجدة، وما رواه أعمّ من ترك القعدة ومن فعلها، فلا دلالة على خصوص محلّ النزاع، فجاز أنه ﷺ كان قعد.

فإن قيل: لا نسلم أنه استحكم شروعه في النافلة مع وجود ركعات الفرض، فبطلانه ليس أولى من بطلان النافلة.. قلنا: الاستحكام يحصل بمجرد الوجود في الخارج، وهو حاصل في النافلة، والمراد ببطلان الفرض: بطلان وصفه، ولا شك أن بطلان الوصف مع بقاء أصله.. أولى من بطلان الأصل والوصف، كما هو كذلك في [١٧٤/أ] إبطال النافلة.

(**برفعه**) أي برفع رأسه عن الأرض (**عند محمّد**)، وهو القياس؛ لأنّ اسم الشيء لا يطلق عليه إلّا بعد تمامه.

(**وبوضعه عند أبي يوسف**)، وهو رواية محمّد؛ لأن السجدة عبارة عن وضع الجبهة وقد وجد، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا سبقه الحدث في هذا السّجود فذهب يتوضأ ثم تذكر أنه لم يقعد في الرّابعة.. فعند محمد يتوضأ ويعود إلى القعدة ويبني على صلاته بإتمامها بالتشهد والسّلام ويسجد للسّهو، وعند أبي يوسف: لا يبني ؛ لأن صلاته قد فسدت بوضع الجبهة، ولا بناء على الفاسد.

وقال فخر الإسلام: المختار للفتوى قول محمّد؛ لأنه أرفق وأقيس؛ لأن السجود لو تمّ قبل الرفع وجعل دوامه كتكراره.. لم ينقضه الحدث، لكن الاتفاق على لزوم إعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث عند البناء، وعلى الاعتداد بما لحق فيه الإمام المأموم إذا سبقه المأموم في ابتدائه، ولو كان الركن تم بمجرّد وضعه.. لم يعتد به؛ لأن فعل الإمام حينئذ بعد تمامه، وكلّ ركن أدّاه المقتدي قبل إمامه.. لا يعتدُّ به.

(**وصارت نفلاً**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، (**خلافاً لمحمّد**)؛ بناء على ما مرّ مراراً من أن بطلان وصف الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما، ويوجب عند محمّد.

فيضمُّ سادسةً إن شَاءَ.

وَإن قعدَ فِي الرَّابِعَةِ ثمَّ قَامَ.. عَادَ وَسلَّمَ مَا لم يسْجد.

وَإن سجدَ.. تمَّ فَرْضُهُ...

(فيضم) عندهما (سادسة)؛ بناء على أن النفل وتر، واختلفوا في لزوم سجود السّهو على قولهم، قيل: يسجد، وقيل: لا، وهو الصحيح على ما في «التبيين» و«العناية» و«فتح القدير»؛ لأنّ النقصان الحاصل بالفساد لا ينجبر بالسجدة، ولو لم يضم إليه سادسة.. لا شيء عليه، وإن كان الضم واجباً بناء على الأصل المذكور من أن النفل وتراً ممنوع، إلّا أنه مظنون فيه، وشروع الظان ليس بملزم، فلا يجب عليه، وإليه أشار بقوله: (إن شاء)، ومع هذا لو اقتدى به إنسان في الخامسة ثم أفسدها.. فعلى قول محمّد لا يتصور القضاء، وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف لزمه قضاء ست، وأبو يوسف فرّق بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال هناك: لو قطعها يقضي ركعتين. على ما سنذكره.

(وإن قعد في الرابعة ثم قام) لظن أنها الأولى (.. عاد وسلّم)، ولا يعيد التشهد، ويسجد للسّهو لتأخيره الواجب.

(ما لم يسجد) للخامسة؛ لأنّ ما دون الركعة محلّ الرفض، والتسليم في القيام غير مشروع، فيعود ليأتي به على الوجه المشروع، وهل يتبعه القوم في هذا القيام؟ قيل: نعم؛ فإن عاد.. عادوا معه، وإن مضى في النافلة.. تبعوه.

وفي «فتح القدير»: والصحيح ما ذكره البلخي من علمائنا: لا يتبعونه في البدعة، وينتظرونه؛ فإن عاد قبل السجدة.. تبعوه في السّلام، وإن سجد.. سلّموا في الحال ولا يتابعوه فيما إذا قام قبل القعدة، وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه المسألة قبيل باب قضاء الفوائت.. فارجع إليه.

(وإن سجد) للخامسة (.. تمّ فرضه)؛ لأنه لم يترك إلّا إصابة لفظ السلام، وهو ليس بفرض عنده على ما ذكرناه.

وَيَسْجدُ لِلسَّهْوِ وَيضمُّ سادسةً، ....

(ويسجد للسهو) أي في الصّورتين [١٧٤/ب] في عدم تقييد الخامسة بالسّجود وتقييدها به:

ففي الأوّل: يسجد بعد أن عاد ويسلم.

وفي الثاني: يسجد بعد أن ضم ركعة سادسة على المختار.

ثم لزوم السّهو ظاهر في الأوّل على ما ذكرنا، وأمّا في الثاني.. فالقياس أن لا يسجد فيه؛ لأن النقصان المتمكن في صلاة لا ينجبر في صلاة أخرى، وقد انتقل من صلاة سها فيها إلى أخرى، لكنهم أوجبوه فيها أيضاً استحساناً، واختلفوا في وجه الاستحسان.

فقال محمد: إنه خرج من الفرض لا على الوجه المشروع، وهو الخروج بإصابة لفظ فتمكن بالنقصان في الفرض بترك الواجب، وهذا النفل مبني على تحريمة الفرض، فيجعل في حق السهو كأنها صلاة واحدة؛ كمن صلّى ستّاً تطوّعاً بتسليمة وسها في الشفع الأوّل.. يسجد في الآخر وإن كان كل شفع صلاة على حدة؛ بناء على اتحاد الحكميّ الكائن بواسطة اتحاد التحريمة.

وقال أبو يوسف: إنه دخل في النفل على الوجه المشروع؛ لأنّ الواجب أن يشرع في النفل بتحريمة مبتدأة ولم توجد، فتمكن النقص في النفل.

وقال أبو منصور الماتريدي: إنما يسجد للسهو للنقصان المتمكن فيهما.

والمختار: قول محمد على ما في «العناية» و«فتح القدير».

(ويضم سادسة) لما ذكرناه من أن التنفل وتراً ممنوع.

ولو اقتدى به إنسان فيهما: لزمه ست ركعات عند محمد؛ فإن اقتدى به في الخامسة.. يأتي بعد الإمام بأربع ركعات، وإن اقتدى به في السّادسة.. يأتي بعده بخمس ركعات يصلي ركعة ويقعد ثم ركعتين ويقعد ثم ركعتين.

وعندهما: لزمه ركعتان.

والركعتانِ نفلٌ، وَلَا عُهْدَةَ لَو قطعَ، وَلَا تنوبانِ عَن سنّةِ الظّهْرِ.

وَمنِ اقْتدى بِهِ فيهمَا.. صلَّاهُما فَقَط.

وَإن أفسدَ.. قضاهُما، ....

ولو أفسده المقتدي.. لا قضاء عليه عند محمد، وعندهما يقضي ركعتين على ما سنبيّنه.

ثم اختلفوا في أنه هل يضم السّادسة في وقت مكروه أيضاً كما بعد العصر والفجر، أو لا يضم؟ قيل: يضم فيهما وقيل: لا يضم فيهما لكراهة التنفل بعدهما. وقيل: يضم فيما بعد العصر لا فيما بعد الفجر، والفرق: أن الفرق تحكم، والأصح هو الأول؛ لأن المنع عن البتيراء مطلق عن التقييد بوقت دون وقت، وكراهية التنفل بعدهما فيما إذا كان عن قصد، وهنا لا عن قصد.

(والركعتان نفل، ولا عهدة لو قطع)؛ لما بيّناه أنه ظان، وشروع الظان ليس بملزم، لكن الأولى هنا الضم؛ لكونه آكد؛ لأنه قد تم فرضه، ولهذا لم يقل: «إن شاء» كما فيما سبق.

(ولا تنوبان عن سنة الظهر) هو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأن السنة تكون بالمواظبة، والمواظبة عليها من النبي ﷺ كانت بتحريمة مبتدأة، وإن لم يحتج إلى قصد السنة في وقوعها سنة، ولم توجد ههنا.

(ومن اقتدى به فيهما) أي في الركعتين اللتين قام إليهما بعدما قعد الأخيرة (.. صلاهما فقط) عند أبي يوسف وأبي حنيفة معه؛ لأنه استحكم خروجه عن الفرض بالانتقال إلى النفل، فلم يصر شارعاً إلّا في هذا الشفع.

(وإن أفسد قضاهما) فقط عندهما؛ لأن النفل مضمون في الأصل [١٧٥/أ] بالشروع، وإنما لم يصر مضموناً على الإمام لعارض، وهو الشروع ساهياً، لا عن قصد، وقد انعدم في حق المقتدي، فبقيت في حقه على الأصل، وهذا ينزع إلى تخصيص العلة، والمخلص معروف، بخلاف اقتداء البالغ للصبي في النوافل؛ حيث

وَعندَ مُحَمَّدٍ: يُصَلِّي سِتّاً، وَلَا قَضَاءَ لَو أفسدَ.

وَلَو سجدَ للسَّهْوِ فِي شفعِ التَّطَوُّعِ.. لَا يبْني عَلَيْهِ.

لا قضاء عليه بالإفساد، ولأنها لم تصر مضمونة عليه ابتداء لأمر أصلي وهو الصّبا، فلا يجعل معدوماً في حق المقتدي، فيكون بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل، فلا يصح شروعه ابتداء، وبخلاف ما إذا لم يقعد الإمام في القعدة الأخيرة واقتدى به إنسان؛ حيث يلزمه قضاء الست لو أفسده على ما مرّ؛ لأنه التزم صلاة الإمام وهي ست ركعات؛ لأنه لما بطل فرضه بترك القعدة الأخيرة.. كان الإحرام في الابتداء منعقداً لست ركعات؛ فإذا ا قتدى به إنسان.. لزمه موجب تلك التحريمة، وههنا الإمام لم يكن متنفلاً إلّا بركعتين؛ لتمام فرضه.. فلزم المقتدي ركعتان.

(**وعند محمد: يصلي ستاً**) لأنه لا ينقطع عنده إحرام الفرض بالانتقال إلى النفل لأنه صار شارعاً إليه بغير قصد ولا تكبيرة جديدة، وببقاء التحريمة صار شارعاً في الكلّ، وهو الأصح على ما في «المحيط».

(**ولا قضاء**) عند محمد (**لو أفسد**) لأنهما غير مضمونان على الإمام، فكذا على المقتدي؛ لأن حاله ليس أقوى من حال الإمام والأصح هنا: قول الإمامين على ما في «المحيط»؛ لما بيّنّاه.

(**ولو سجد للسهو في شفع التطوع.. لا يبني عليه**) شفعاً آخر؛ لأنه لو بنى عليه.. بطل سجوده لوقوعه في الوسط؛ وهو غير مشروع، بخلاف المسبوق فإنه يتابع إمامه فيه بخلاف المسافر لو سجد للسهو ثم نوى الإقامة فإنه يبني عليه؛ لأنه لو لم يبن قد لزمه الإتمام بنية الإقامة.. بطلت جميع صلاته، وفي البناء نقض الواجب وهو سجود السهو، ويحتمل ذلك دفعاً للأعلى.

قيد بالتطوع لأن الحكم في الفرض بطريق الأولى؛ لأنه يكره البناء على تحريمته مطلقاً، ولهذا لم يقيد في «الخلاصة» حيث قال: إذا صلى ركعتين وسها فيهما فسجد لسهوه بعد السّلام، ثم أراد أن يبني عليهما.. لم يكن له ذلك.

وَلَو بنى.. صَحَّ.

وَسَلامُ مَن عَلَيْهِ السَّهْوُ.. يُخرجهُ منَ الصَّلَاةِ مَوْقُوفاً؛.........

(ولو بنى.. صحّ) لبقاء التحريمة، وعدمُ مشروعيته لعارض لا يضر الصحة.

واختلفوا في إعادة سجود السّهو بعد البناء، والمختار: أنه يعيد لعدم الاعتداد بما وقع في الوسط.

(وسلام من عليه السهو يخرجه من الصلاة موقوفاً) عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

واعلم أن في الخروج الموقوف احتمالين:

أحدهما: أن يحصل الخروج في نفس الأمر وفي علمنا وحكمنا بالسلام؛ لعدم تحقق أوان الضرورة وهي السجدة، فلا يتأخر عمله، ثم إذا سجد تحقق أوان الضرورة، ويعود الدخول من حين السجود لا من حين السّلام، وإلا.. اجتمع الضدان في محل واحد في زمان واحد.

وثانيهما: أن يترددنا فيه - ولو قضاء في الحكم به - إذا سجد.. علمنا أنه لم يقع في نفس الأمر [١٧٥/ب] وفي علم الله أصلاً، حتى نحتاج إلى القول بعود الدخول، بل لا معنى له.

وإن لم يسجد.. علمنا أنه وقع من حين السلام في نفس الأمر وفي علم الله تعالى، وهذان الاحتمالان صرّح بهما في «فتح القدير»، وأشعرهما كلام صاحب «العناية» حيث قال: معنى التوقف أنه إن سجد بعد السّلام.. حكمنا ببقاء التحريمة، وإلا.. فلا.

ثم قال بعد أسطر: ليس معنى التوقف الخروج من وجه دون وجه، بل معناه الخروج من كل وجه، لكن بفرضية العود.

فإن كلامه الأول يدل على الاحتمال الثاني، وكلامه الثاني يدل على الاحتمال الأوّل، والاحتمال الثاني هو المناسب لأكثر الكتب.

إِن سجَدَ.. عَادَ إِلَيْهَا، وَإِلَّا.. لَا.

فَيصحُّ اقْتِدَاءُ مَنِ اقْتدى بِهِ بعدَ سَلَامِهِ.

وَيصيرُ فَرْضُهُ أَرْبعاً بنيَّةِ الْإِقَامَةِ.

وَيبْطلُ وضوؤُهُ بقهقهةٍ ....

ثم جعل بعض مشايخنا بهذين الاحتمالين المختلفين قولين عندهما؛ منهم من اختار الثاني، ومنهم من اختار الأول على ما نص به في «البدائع».

وقال في «الزيلعي»: وقال بعض المشايخ: يخرج من الصلاة من حين سلّم وتنقطع به التحريمة من غير توقف عندهما، وإنما التوقف في عود التحريمة ثانياً، بمعنى أنه إن عاد إلى السّجود.. عادت التحريمة، وإلا.. فلا وهذا هو الاحتمال الأول.

ثم قال: وهذا الاحتمال أسهل لتخريج المسائل، والاحتمال الآخر أصح؛ لأن التحريمة إذا بطلت.. لا تعود إلّا بإعادتها ولم توجد انتهى.

وتعقبه في «فتح القدير» بقوله: ولا يبعد جعل الشرع نفس السجود والعود إليه إعادة، أقول: بل لا وجه للاحتمال الأول؛ لأنه يستلزم أن لا يصح الاقتداء وأن لا تنتقض الطهارة بالقهقهة، وأن لا يتغير فرضه بنية الإقامة بعد السّلام قبل السجود، وإن سجد بعدها، إلّا أن تقع هذه الفروع بعد الشروع في السجدة، وهو باطل.

وأيضاً المناسب للتسمّية بالموقوف هو الاحتمال الثاني؛ لكن الظاهر من كلام المصنف هو الاحتمال الأوّل، قال «الزيلعي»: إنه أسهل حيث قال: (إن سجد.. عاد إليها) أي إلى الصّلاة فيدخل في تحريمتها.

(وإلّا.. لا) يعود إليها:

١- (فيصح اقتداء من اقتدى به بعد سلامه) قبل أن يسجد للسّهو.

٢- (ويصير فرضه أربعاً بنية الإقامة) بعد سلامه قبل أن يسجد له.

٣- (ويبطل وضوؤه بقهقهة) بعد سلامه قبل أن يسجد له.

إِنْ سجَدَ، وَإِلَّا.. فَلَا.

(إن سجد له) قيدٌ لكلّ من الثلاثة.

(وإلا.. فلا) يصح الاقتداء؛ ولا يتغير فرضه أربعاً، ولا يبطل وضوؤه.

ولا يخفى عليك أن هذا بناء على ما ظهر من كلامه، وهو الظاهر من كلام «الهداية» أيضاً، وبه صرح في «غاية البيان»، وتعقبه في «البحر» بأن الحكم في الثاني والثالث ليس كذلك عندهما؛ فإن الحكم في الثاني: أنه إذا نوى الإقامة بعد السلام قبل السّجود.. لا يتغير فرضه عندهما، ويسقط عنه سجود السّهو؛ لأنه لو سجد.. فقد عاد إلى حرمة الصّلاة، فيتغير فرضه أربعاً فيقع سجوده في خلال الصلاة، فلا يعتد به، فلا فائدة في الاشتغال به.

وأما الحكم في الثالث أن لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لأن القهقهة أوجبت سقوط سجود السّهو عند الكل لفوات حرمة [١٧٦/أ] الصّلاة؛ لأنه كلام، فالحكم فيه هو النقض عند محمّد، وعدمه عندهما. نقله عن «المحيط» و«شرح الطحاوي».

أقول: إن كون الحكم في الثاني ما ذكره لا ينافي صحة تفريعه على ما قبله، غايته: أن يشعر عدم سقوط السجدة عنه، ثم إن تفريع هذه الفروع الثلاث على الاحتمال الأول من احتمالي الموقوف.. ليس على ما ينبغي على ما ذكرناه، بل الصّواب أن يفرّعها على الاحتمال الثاني منهما، وحمل عبارته على الاحتمال الثاني بعيد.

ثم وجه قولهما -أنّ السّلام محلّل بالنص والإجماع فلا ينقطع عن العمل إلّا لضرورة الحاجةُ إلى أداء سجدة السّهو، ولا ضرورة إذا لم يعد، فيعمل عمله لتحقق المقتضي وزوال المانع، وهذا على طريقة تخصيص العلّة والمخلص معروف، وهذا الوجه يؤيّد الاحتمال الثاني على ما صرّح به في «الزيلعي» تأمل.. تُفَرِّقُهُ.

وَعند مُحَمَّد: لَا يُخرجُهُ، فَتثبتُ الأحكامُ الْمَذْكُورَةُ سجدَ، أَو لَا.

وَلَو سلَّمَ مَن عَلَيْهِ السَّهْوُ بنيَّةِ أَن لَا يسْجدَ.. بطلَت نِيَّتهُ، ....

فإن قيل: إن الانقطاع عمل المحلّل، وبقاء التحريمة إذا كان لضرورة أداء السّجدة.. ينبغي أنِ لا يتعدى إلى جواز الاقتداء.

قلنا: إنّ صحّة الاقتداء من ضرورات التحريمة، والشيء إذا ثبت.. ثبت بجميع لوازمه.

(**وعند محمد: لا يخرجه**) أصلاً؛ لأن السّجدة وجبت جبراً لنقصان تمكن في المؤدّى، والجبر إنما يتحقّق إذا كان المجبور قائماً، وقيامه ببقاء التحريمة، فيحكم ببقائها تحصيلاً للفرض المطلوب (**فتثبت**) عنده (**الأحكام المذكورة**) من صحة الاقتداء، وتغير فرضه أربعاً، وبطلان وضوئه كما ثبت قبل السّلام.

(**سجد أو لا**)؛ لأنه في تحريمتها مطلقاً عنده.

(**ولو سلّم من عليه السّهو بنية أن لا يسجد.. بطلت نيته**) لأن هذا السّلام غير قاطع بالاتفاق، أما عند محمّد: فلعدم كونه محلّلاً أصلاً عنده على ما مرّ، وأما عندهما: فعلى البتات، فإذا لم يكن قاطعاً وحده فلم يكن قاطعاً مع النية أيضاً؛ لأنه تغيير للمشروع بالنية وذا لا يجوز.

ونوقض: بأن نية الإشراك بالله تغيير لا نقض المشروعات، أعني الإيمان.

وأجيب: بأنّ كلامنا أن الشرع جعل سلام الساهي غير قاطع، وهو يريد أن يجعله قاطعاً بالنية، وليس له ذلك؛ لأنه تغيير للمشروع، وليس من قِصْدِ من ينوي الإشراك أن يجعل الإيمان المشروع غير مشروع بقصده، بل قصده أن لا يأتي به.. فليس مما نحن فيه.

أقول: الأولى في الجواب أن يقال: إن النية المجردة تؤثر فيما ركنه عمل الباطن لا فيما ركنه عمل الجوارح، والإيمان عند المحققين عبارة عن التصديق المخصوص، والإقرار شرط لإجراء الأحكام.. فتؤثر فيه النية المجردة؛ لأنها من

وَله أَن يسْجدَ.

الأعمال القلبية أيضاً، بخلاف الصّلاة، وإنما كان هذا أولى لأنه هوالحاسم لمادة الإشكال بالكلية، بخلاف الجواب المذكور؛ لأنه لو أورد الاعتراض هكذا أنه بنية الخروج عن الصّلاة لا يخرج عنها وبنية الخروج عن الإيمان يخرج عنه، فما الفرق بينهما؟ حيث تؤثر في أحدهما دون الأخرى.. لا يحسم الجواب عنه، بل الحاسم عنه ما ذكرناه؛ فإن قيل: قد مرّ أنّ سلام السّاهي مخرج عن الصّلاة عندهما، فالقول هنا بعدم كونه مخرجاً يناقض.

قلنا: المراد بما سبق أن سلام الساهي من حيث [١٧٦/ب] هو معنى الماهية لا بشرط شيء مخرج على وجه التوقف، والمراد هنا: أن سلام السّاهي بشرط نية عدم السجدة بمعنى الماهية بشرط شيء غير مخرج.. فلا تناقض؛ لعدم اتحاد الموضوع.

(وله) أي: يلزمه (أن يسجد) أي: للسهو قبل أن يتكلم أو يقوم ويخرج من المسجد وإن انحرف عن القبلة؛ لأن الانحراف عن القبلة لا يضرّه ما دام في المسجد أو في الصفوف في الصّحراء، وهذا بناء على ما مرَّ من أنّ سلام من عليه السّهو غير قاطع لحرمة الصّلاة وإن نوى القطع؛ فإذا لم يكن قاطعاً.. يسجد له ونيته لغو.

فسّرناه بالسّهو لأنه لو سلم وعليه سجدة صلبية وهو ذاكر لها.. تفسد صلاته، والفرق على ما في «البحر»:

أن سجود السّهو يؤتى به في حرمة الصّلاة، وهي باقية على ما عرفت.

والصّلبية يؤتى بها في حقيقة الصّلاة؛ وقد بطلت بالسّلام العمد.

ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدة السّهو وهو غير ذاكر لهما، أو ذاكر للسهو فقط.. فإن سلامه لا يكون قاطعاً، فيسجد للتلاوة أولاً، ثم يتشهد ويسلّم، ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلّم.

ولو سلّم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للتلاوة خاصة.. فسلامه حينئذ يكون قاطعاً، وسقطت عنه التلاوة والسّهو؛ لامتناع البناء بسبب الانقطاع.

ولو سلّم وعليه سجدة صلبيّة وسهويّة وهو ذاكر لهما أو ذاكر للصلبية خاصة.. فسلامه يكون قاطعاً، وفسدت صلاته.

وإن كان غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهوية.. لم يكن سلامه قاطعاً، فيسجد للصلبية ويتشهد ويسلّم، ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم.

ولو سلم وعليه صلبيّة وتلاويّة وسهويّة وهو غير ذاكر لهنّ أو ذاكر للسهوية.. لم يقطع ويقضي الأولبين مرتباً الأولا فالأوّل ثم يتشهد ويسلّم ثم يسجد للسهو.

وإن كان ذاكراً للصّلبيّة أو التلاويّة.. فسدت وكان سلامه قاطعاً.

وفي «فتح القدير»: وهذا في الصلبيّة ظاهر؛ لأنه سلم عمداً ذاكراً ركناً عليه، وأما في التلاويّة - فالمذكور وهو ظاهر الرواية وروى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف - لا تفسد؛ لأن سلامه في حق الركن: سلام سهو لا يوجب فساد الصلاة، وفي حق الواجب: عمد وهو لا يوجبه أيضاً، بخلاف ما إذا كان ذاكراً للصلبيّة دون التلاويّة.

ولو سلم وعليه السهو وتكبير التشريق والتلبية بأن كان محرماً في أيام التشريق.. لا يسقط عنه ذلك كله؛ سواء كان ذاكراً للكل أو ساهياً عن الكلّ.

وإن أراد أن يؤدي.. يقدم بعد سجدتي السّهو التكبير ثم التلبية.

ولو بدأ بالتلبية قبل السهو.. سقطت سجدة السهو والتكبير.

ولو لبى قبل التكبير.. يسقط التكبير.

ولو سلّم وعليه صلبيّة وتلاويّة وسهويّة والتكبير والتلبية غير ذاكر لهما.. يسجدهما على الترتيب في وجوبهما، ثم يفعل الباقي.

ولو بدأ بالتلبية.. فسدت، أو بالتكبير.. لا تفسد ويجب عليه إعادته بعد فعل

وَإِن شكَّ فِي صلَاتِهِ..

هذه الأشياء. كذا في «فتح القدير» و«الخلاصة».

(وإن شك [١٧٧/أ] في صلاته) قيّد بالظّرف؛ لأنه لو شكّ بعد الفراغ منها أو بعدما قعد قدر التّشهد في كمّها.. لا يعتبر ويجعل كأنه صلّى تماماً؛ حملاً له على الصّلاح؛ كالمتوضئ إذا شك في مسح رأسه بعد الوضوء، إلّا إن شكّ في التّعيين لا غير، بأن تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضاًَ وشك في تعيينه؟ قالوا: يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلّي ركعة بسجدتين، ثم يقعد ثم يسجد للسهو؛ لاحتمال أن المتروك الركوع.. فلا بدّ من الركعة وسجدتين؛ لأن السّجود الّذي كان أوقعه دونه.. لا عبرة به، وإن كان سجدة.. فقد سجد.

ولو تذكر في العصر أنه ترك سجدة وشك أنها منها أو من الظهر.. يتحرى؛ فإن لم يقع تحريه على شيء.. يتم العصر ويسجد سجدة واحدة؛ لاحتمال تركها منها، ثم يعيد الظهر ثم العصر احتياطاً استحباباً، ولو لم يعد العصر.. لا شيء عليه.

ولو علم أنه أدّى ركناً وشك أنه كبر للافتتاح أولاً، أو هل أحدث أوّلاً، أو أصابه نجاسة، أو هل مسح برأسه أو لا إن كان أوّل مرة.. استقبل، وإلا.. مضى ولا يلزمه الوضوء ولا غسل ثوبه؛ بخلاف ما لو شك أن هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت.. فإنه لا يصير شارعاً؛ لأنه لم يثبت له شروع بعد ليجعل للقنوت، ولا يعلم أنه نوى ليكون للافتتاح.

وفي الفتاوى: لو شك في تكبيرة الافتتاح فأعاد التكبير والثناء، ثم تذكر.. كان عليه السهو ولا تكون الثانية استقبالاً وقطعاً للأولى، هذا في ترك الفعل؛ فلو كان تذكر أنه ترك قراءة.. فسدت؛ لاحتمال كونها قراءة ثلاث ركعات.

ولو كان صلى صلاة يوم وليلة ثم ذكر أنه ترك القراءة في ركعة واحدة ولا يدري من أيّ صلاة.. يعيد صلاة الفجر والوتر لأنهما يفسدان بترك القراءة في ركعة، إلّا إن كان متذكراً أنه ترك في ركعتين.. فحينئذ يعيد الفجر والمغرب والوتر.

كم صلَّى؛ إِن كَانَ أَوَّلَ مَا عرضَ لَهُ اسْتقْبلَ، وَإِلَّا.. تحرى وَعملَ بِغَلَبَةِ ظَنّهِ؛ فَإِن لم يكن لَهُ ظنٌّ.. بنى على الْأَقَلِّ،..................................

ولو تذكر أنه تركها في أربع.. أعاد الرباعيات الثلاث فقط. كذا في «فتح القدير».

(كم صلّى) أي لم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، قيّد به احترازاً عن الشك الواقع في غير العدد؛ كمن يصلّي من الظهر ركعةً بنيّة الظهر ثم شك في الثانية أنه في العصر، ثم شك في الثالثة أنه في النفل، ثم في الرابعة أنه في الظهر.. قالوا: يكون في الظهر والشك غير معتبر.

(إن كان أوّل ما عرض له) اختلف في تفسيره:

قيل: أول ما وقع له في عمره من حين بلغ.

وقيل: إنه لم يكن عادة له؛ واختاره الإمام السرخسي.

وقيل: أول ما عرض له في تلك الصّلاة؛ واختاره فخر الإسلام.

(.. استقبل) صلاته؛ لقوله صلى الله عليه وسلام: «إذا شك أحدكم في صلاته.. فليستقبل الصّلاة». وذلك بأن خرج من الأولى بما ينافيها، لكن الخروج عنها بالسّلام قاعداً أولى؛ للتعارف.

(وإلا) أي: وإن لم يكن أوّل ما عرض بأحد المعاني الثلاث، بل كان يعرضه كثيراً (.. تحرّى وعمل بغلبة ظنه) لقوله صلى الله عليه وسلام: «من شك.. فليتحر الصواب، وليتمّ عليه» رواه في «الصحيحين».

(فإن لم يكن له ظن.. بنى على الأقل)؛ لما رواه الترمذي وابن ماجه مرفوعاً: «إذا سها [١٧٧/ب] أحدكم في صلاته ولم يدر أنّه كم صلّى.. فليبن على أقلّ ما شك، وليسجد سجدتين».

وبالحمل على هذه المواضع الثلاث اندفع التّعارض بين هذه الأحاديث الثلاث.

وَقعدَ فِي كلِّ مَوضِعٍ احْتَمَلَ أَنَّهُ مَوضِعُ الْقعُودِ.

ثم أراد أن يبّين كيفيّة البناء فقال: (**وقعد في كل موضع احتمل أنه موضع القعود**) فرضاً كان القعود أو واجباً؛ لئلا يصير تاركاً له. بيانه: أن الشك إذا وقع في الفجر أن الّتي هو فيها: الأولى أو الثّانية.. تحرى وعمل بتحريه وسجد للسهو. وإن لم يقع تحرّيه على شيء.. بنى على الأقل، فيتمّ تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال أنها ثانية؛ ثم يقوم فيصلّي ركعة أخرى لأنها ثانية بحكم وجوب الأخذ بالأقلّ؛ ثم يقعد ويسجد للسّهو.

وإن شك أنها ثانية أو ثالثة.. تحرّى؛ فإن لم يقع تحريه على شيء وهو قائم.. قعد ولا يتم تلك الركعة؛ لاحتمال كونها الثالثة، فيكون تاركاً لفرض القعدة، ثم يقوم فيصلي أخرى؛ لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تركه.. فعليه أن يصلّي أخرى ليتم صلاته.

وإن كان قاعداً والمسألة بحالها ولم يقع تحريه على شيء، أو وقع على أنها ثالثة.. تحرى في القعدات؛ فإن وقع تحريه أنه لم يقعد على ما قبلها، أو لم يقع تحريه على شيء.. فسدت؛ لأنّ صلاته في الوجهين دارت بين الصحة والفساد، فتفسد احتياطاً.

وإن شك أنها أولى أو ثالثة.. لا يتم ركعة، بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين؛ ثم يتشهد ويسلّم ويسجد للسّهو، ولو كان شكّه في أنها ثانية أو أولى واقعاً في سجوده.. يمضي فيها؛ سواء كانت السّجدة الأولى أو الثانية؛ لأنها إن كانت الأولى.. لزمه المضيُّ فيها، وإن كانت الثانية.. يلزمه تكميلها، ثم إذا رفع رأسه من السجدة الثانية.. يقعد قدر التشهد، ثم يقوم فيصلّي ركعة.

ولو كان شكّه في أنها ثانية أو ثالثة واقعاً في سجوده؛ فإن كان في السجدة الأولى.. أمكنه إصلاح صلاته على قول محمّد؛ لأنه إن كانت ثانية.. كان عليه إتمام هذه الركعة، وإن كانت ثالثةً.. لا تفسد عند محمد؛ لأنه لما تذكر في السّجدة.. ارتفعت تلك السّجدة، وصار كأنها لم تكن، كما لو سبقه الحدث في السجدة الأولى

من الركعة الخامسة، وإن كان هذا الشك في السجدة الثانية.. بطلت صلاته على ما في «الخلاصة» و«فتح القدير».

وإن وقع الشك في الرباعية أنّها الأولى أو الثانية.. عمل بالتحري؛ فإن لم يقع تحريه على شيء.. بنى على الأقل، فيجعلها أولى، ثم يقعد؛ لجواز أنها ثانية والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم ويصلّي أخرى ويقعد؛ لأنها ثانية في الحكم والقعدة فيها واجبة، ثم يقوم فيصلي أخرى ويقعد؛ لاحتمال أنها رابعة، ثم يقوم ويصّلي أخرى ويقعد؛ لأنها الأخيرة حكماً.

ولو شك في أنها الرابعة أو الخامسة أو أنها الثالثة أو الخامسة.. فهو على القياس الذي ذكرناه في الفجر، فيعود إلى القعدة ثم يصلي ركعة ويتشهد، ثم يقوم فيصلي أخرى [١٧٨/أ] ويقعد ويسجد للسّهو.

ولو شك في الوتر وهو قائم أنها ثانية أو ثالثة.. يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد، ثم يقوم فيصلي أخرى ويقنت فيها أيضاً، هو المختار.

بخلاف المسبوق في الوتر بركعتين في رمضان إذا قنت مع الإمام في الثالثة ثم قام إلى قضاء ما سبق به.. لا يقنت ثانياً في الركعة الثالثة.

وكذا لو أدرك الإمام في ركوع الثالثة.. جعل كإدراكه القنوت معه، وهذا الفرق بين المسبوق في الوتر والسّاهي فيه في حق القنوت هو مختار الصدر الشهيد. كذا في «الخلاصة».

ولم يذكر المصنف لزوم سجود السّهو في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الأقّل على ما صرّح به في «فتح القدير»، مع أنه مما لا ينبغي تركه، ولكن لزوم سجود السهو ليس على إطلاقه - وإن أطلقه في «فتح القدير» - بل مقيّد بأن يشغله الشك قدر أداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح على ما في صرّح به في «البحر».

توهَّمَ مصلِّي الظّهْرِ أنَّهُ أتمَّهَا فَسلَّم، ثمَّ علِمَ أنَّهُ صلَّى رَكْعَتَيْنِ.. أتمَّهَا وَسجدَ للسَّهْوِ.

ثم ذكر عن «السراج الوهّاج» أن في فصل البناء على الأقلّ: يسجد للسهو مطلقاً، وفي فصل البناء على غلبة الظن: إن شغله تفكره مقدار ركن.. وجب السّهو، وإلّا.. فلا.

وبين وجه الفرق بين الفصلين بأن في فصل البناء على الأقلّ حصل النقص مطلقاً باحتمال الزيادة، فلا بدّ من جابر؛ وفي الفصل الثاني حصل النقص بطول التفكر لا بمطلقه.

(توهّم مصلّي الظهر أنه أتمّها فسّلم ثم علم أنه صلّى ركعتين.. أتمّها وسجد للسهو) لأن النبي صلى الله عليه وسلام فعل كذلك على ما في حديث ذي اليدين، ولأن السلام ساهياً لا يبطل صلاته؛ لكونه دعاء من وجه، بخلاف سلام العمد.. فإنه قاطع.

ولو توهم أنه مسافر، أو أنه صلى الجمعة، أو أن الظهر ركعتان، وهو قريب العهد بالإسلام فسلّم.. فإنّ صلاته في هذه الصور باطلة؛ لأنه سلام عمد.

* * *

(بَابُ صَلَاةِ الْمَرِيضِ)

عجزَ عَنِ الْقيامِ، أَو خَافَ زِيَادَةَ الْمَرَضِ بِسَبَبِهِ.. صلَّى قَاعِداً، يرْكَعُ وَيسْجدُ.

وإِنْ تعذَّرَ الرُّكُوعُ والسُّجُودُ.. أَوْمَأَ بِرَأْسِهِ قَاعِداً، ....

(بابُ صَلاةِ المَريضِ)

ذكر صلاة المريض عقيب سجود السّهو لأنهما من العوارض السّماوية، والأول أعمّ موقعاً من الثانية فقدمه.

(**عجز عن القيام**) حقيقة: بحيث لو قام لسقط لمرضه، أو حكماً: على ما أشار إليه بقوله: (**أو خاف زيادة المرض بسببه**) أي بسبب القيام أو خاف بطء برئه (..**صلّى قاعداً يركع ويسجد**)؛ لقوله صلى الله عليه وسلام: «صلِّ قائماً؛ فإن لم تستطع.. فقاعداً؛ فإن لم تستطع.. فعلى الجنب تومئ إيماء»، أخرجه الجماعة عن عمران بن الحصين إلّا مسلماً، ولأن الطاعة بحسب الطاقة.

وفي «الخلاصة»: لو أن المريض إذا صلّى في بيته يستطيع القيام، وإذا خرج إلى الجماعة لا يستطيع القيام.. يصلي في البيت قائماً.

قال شمس الأئمة: الأورجندي: يخرج إلى الجماعة لكن يكبّر قائماً ثم يقعد عند الركوع.

والأول: أصح وبه يفتى. انتهى.

في «الأشباه»: الأصح: أن يخرج إلى الجماعة، ولو قدر على القيام متكئاً على عصى أو خادم.. قال شمس الأئمة الحلواني: الصحيح: يلزمه القيام ولا يجوز له تركه، ولو قدر على بعض القيام لا كله.. لزمه ذلك القدر [١٧٨/ب]، حتى لو كان لا يقدر إلّا على التحريمة.. لزم أن يتحرم قائماً ثم يقعد.

(**وإن تعذر الركوع والسّجود.. أومأ برأسه قاعداً**)؛ لما رويناه وذكرناه.

واعلم: أن المريض الذي يصلّي قاعداً بركوع وسجود أو بإيماء.. يقعد حال التشهد مثل الأصحاء إجماعاً إن قدر عليه، وأما في حال القراءة والركوع.. فعن أبي حنيفة أنّه يجلس كيف شاء من غير كراهة: محتبياً، أو متربّعاً، أو على ركبتيه، أو على ركبته، أو كما في التشهد. وهو المختار؛ للتعارف في القعود في الصّلاة.

وقال أبو يوسف: إنّه يحتبي.

وقال محمد: إنّه يتربع.

وقال زفر: إنّه يقعد في جميع صلاته؛ كما في حال التشهد، وبه أخذ أبو اللّيث.

وفي «الخلاصة»: وعليه الفتوى.

وقال في «البحر»: والصحيح ما روي عن أبي حنيفة؛ لأنّ عذر المرض أسقط عنه الأركان.. فلأن يسقط عنه الهيئات أولى.

ثم ذكر في الكفالة وقال: ومن المسائل الّتي يفتى بقول زفر: قعود المريض في صلاته كقعود المصلّي في التشهد. انتهى.

وأقول: والّذي ظهر من جملة هذا: أنّ وضع اليد اليمنى على اليسرى من تحت سرته ليس بلازم في الصّلاة قاعداً، ومما يدل عليه: ما صرح به في «الحاوي القدسي» حيث قال: إنّ وضع اليد اليمنى على اليسرى من سنة القيام في الصلاة، وهو ساقط عن صلاة العاجز.

وممّا يدّل عليه أيضاً: ما قالوا في صفة الصّلاة: أنّه وضع يمناه على اليسرى في كلّ قيام سنّ فيه ذكر عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنّ هذا الوضع إنَما شرع لكونه أقرب إلى الخضوع والتعظيم، وهذا المعنى يوجد في كلّ قيام كذلك، حتى يضع عندهما حالة الثناء والقنوت.

وقال محمد: إنّ هذا الوضع إنّما شرع في كلّ قيام شرع فيه القراءة، فلا يضع حالة الثناء، بل يضع عند شروعه في القراءة؛ لأنّه إنّما شرع مخافة اجتماع الدم في

رؤوس الأصابع، وإنّما يخاف ذلك حالة القراءة؛ لأنّ السنة فيها تطويلها، ولا يخفى عليك أن أصلهم هذا لا يجري في صلاة القاعد؛ لعدم القيام فيها؛ ولأنّ وضع اليمنى على اليسرى حالة القعود بناء في كمال التعظيم عادة، وهذا ظاهر.

وإنّما الإشكال فيما ذكر في «شرح المنية» قال: رجل أحدب بلغت حدبته إلى الركوع.. يخفض رأسه في الركوع؛ تحقيقاً للانتقال من القيام إلى الركوع، وليس عليه غير ذلك. كذا قالوا، لكن فيه الإخلال بالسنة، وهو تسوية الرأس مع العجز وعدم تنكيسه، فكان ينبغي أن يكتفي بمجرد النية مع التكبير؛ كالمصلّي قاعداً إذا انتقل إلى الركعة الثالثة؛ وكما أنّ هناك مخالفة الوضع بكون يديه تكونان مبسوطتين على فخذيه حال التشهد، ثم يقبضهما عند الانتقال إلى الثالثة.. كذلك هناك تكون يداه مضمومتين حال القيام، ثم يعتمد بهما على ركبتيه في الركوع. انتهى.

فإن قوله أوّلاً: «ينبغي أن يكتفي بمجرد النية مع التكبير كالمصلّي [١٧٩/أ] قاعداً».. يشعر لزوم قبض اليدين.

وقوله ثانياً: «ثم يقبضهما».. يدلّ على لزوم قبضهما في حال الانتقال إلى الثالثة؛ ليعلم انتقاله من القعدة الأولى إلى الثالثة؛ لكنه لا يلزمه لزوم وضع اليمنى على اليسرى في الركعة الأولى والثانية والرابعة وقت القراءة؛ لأنّ الحكم إذا كان معلّلاً.. لا يوجد إلّا مع علته، ولم توجد علته في تلك المواضع، على أنّ القبض أعمّ من الوضع المخصوص - أعني: وضع اليمنى على اليسرى - فلا يدل عليه في الثالثة أيضاً، سلّمناه، لكن تعيين الهيئة المخصوصة مخالف لما رويناه عن أبي حنيفة، وهو المذهب على ما صرّح به في «البحر»، وقال: إنّ الأيسر على المريض عدم التقييد بكيفية من الكيفيات.

وقال في «قاضي خان»: ويجلس المريض كيف شاء، وقد ذكرنا أنّ الفتوى على القعود كما في حال التشهد؛ أي: مع جميع الخصوصيات المعتبرة فيها.. فالأولى أن يكتفي بالنية مع التكبير في الانتقال إلى الركعة الثالثة، على ما صرّح به أوّلاً.

وَجعلَ سُجُودَهُ أَخفضَ مِن رُكُوعِهِ.

وَلَا يرفعُ إِلَى وَجهِهِ شَيْئاً للسُّجُودِ؛ فَإِن فعلَ وَهُوَ يخْفضُ رَأسَهُ.. صَحَّ إِيماءً، وَإِلَّا.. فَلَا.

وَإِن تعذَّرَ الْقعُودُ.. أَوْمَأَ: مُسْتَلْقِياً وَرِجلَاهُ إِلَى الْقبْلَةِ.

أَو مُضْطَجعا وَوَجهه إِلَيْهَا.

(**وجعل سجوده أخفض من ركوعه**)؛ لحديث علي رضي الله عنه: أنّه ﷺ جعل سجوده أخفض من ركوعه حين صلى بالإيماء، ولأنّ إيماءه هذا قائم مقام الركوع والسجود.. فأخذ حكمهما.

(**ولا يرفع إلى وجهه شيئاً للسجود**) عليه؛ لما روي أنّه ﷺ دخل على المريض فوجده يصلي كذلك.. فنهاه عنه؛ (**فإن فعل**) الرفع مع كونه مكروهاً تحريماً للنهي عنه (**وهو يخفض رأسه**) للركوع والسجود على النحو السابق (**.. صح**) فعله (**إيماء**) أي لا سجوداً؛ لما في «الولوالجي»: لو رفع المريض شيئاً سجد عليه ولم يقدر على الأرض.. لم يجز إلّا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه؛ ثم يلزقه بخشبة فيجوز؛ لأنّه لما عجز عن السّجود.. وجب عليه الإيماء، والسجود على الشيء المرفوع.. ليس بإيماء، إلّا أن يحرك رأسه ويخفضه.. فحينئذ يجوز؛ لوجود الإيماء لا لوجود السجود على ذلك الشيء.

(**وإلّا**) أي: وإن لم يخفض رأسه للركوع والسجود (**.. فلا**) يصح لعدم الإيماء، وهو المناط.

(**وإن تعذر القعود**) مستوياً أو مستنداً.. فإنه إن قدر عليه مستنداً لزمه القعود كذلك، على ما في «فتح القدير» (**.. أومأ**) برأسه وجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد؛ ليتمكن من الإيماء بالركوع والسجود؛ لأنّ حقيقة الاستلقاء يمنع الأصحاء عن الإيماء.. فكيف بالمريض؟ كذا في «العناية».

(**مستلقياً**) على قفاه (**ورجلاه إلى القبلة أو مضطجعاً**) على جنبه الأيمن أو الأيسر (**ووجهه إليها**) هذا التخيير مختار صاحب «الهداية».

وَإِن تعذَّرَ الْإِيمَاءُ بِرَأْسِهِ.. أُخِّرَت.

وقال في «القنية»: مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء.. قيل: يجوز، والأظهر: أنّه لا يجوز.

وإن تعذر الاستلقاء.. يضطجع على شقه الأيمن أو الأيسر ووجهه إلى القبلة. انتهى.

وفي «البحر»: ودعوى الأظهرية خفيٌّ، بل الأظهر: الجواز؛ وفي تقديم الاستلقاء إشارة إلى أنه الأفضل من [١٧٩/ب] الاضطجاع، وهو المشهور من الرّوايات.

وعن أبي حنيفة عكسه، وبه أخذ الشافعي، معلّلاً بأنّ استقبال القبلة يحصل بالاضطجاع، ولهذا وضع في اللحد مضطجعاً، وأمّا المستلقي.. فيكون مستقبلاً إلى السّماء، وإنما تستقبل إلى القبلة رجلاه فقط.

ولنا: ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ أنّه قال في المريض: إن لم يستطع قاعداً.. فعلى القفاء يومئ إيماء، ولأنّ التّوجه إلى القبلة بقدر الممكن فرض، وهو في الاستلقاء؛ لأنّ الإيماء تحريك الرّأس، فإذا صلّى مستلقياً.. يقع إيماؤه إلى القبلة، وإذا صلى على الجنب.. يقع منحرفاً عنها.

(**وإن تعذر الإيماء برأسه.. أخّرت**) الصّلاة؛ لقوله ﷺ: «فإن لم يستطع.. فعلى قفاه، يومئ إيماء، فإن لم يستطع.. فالله أحّق بقبول العذر منه».

وقوله: «أخّرت» إشارة إلى عدم سقوطها، فيقضيها عند القدرة.

وإن كان العجز أكثر من يوم وليلة إذا كان مفيقاً وهو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأنّه يفهم مضمون الخطاب، بخلاف المغمى عليه.

وقال «قاضي خان»: سقط عنه الصلاة، ولا يلزمه القضاء إذا كثر وإن كان يفهم مضمون الخطاب، فجعله كالمغمى عليه. كذا في «المحيط»، واختاره شيخ الإسلام وفخر الإسلام؛ لأنّ مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب.

وَلَا يومِئُ بِعَيْنَيهِ، وَلَا بحاجِبَيهِ، وَلَا بِقَلْبِه.

وَإِن قدَرَ على الْقيامِ وَعجزَ عَنِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.. يومئ قَاعِداً، وَهُوَ أفضلُ منَ الْإِيمَاءِ قَائِماً.

واستشهد «قاضي خان» بما روي عن محمّد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من السّاقين.. لا صلاة عليه.

ودُفع بأن ذاك في العجز المتيقن امتداده إلى الموت، وكلامنا فيما إذا صح المريض بعد ذلك، لا فيما إذا مات قبل القدرة على القضاء.. فلا يجب عليه ولا الإيصاء به؛ كالمسافر والمريض إذا أفطرا في رمضان وماتا قبل الإقامة والصحة.

وعلى القول الأول: معنى العذر في الحديث عذر التأخير، وعلى الثاني: عذر السقوط.

(**ولا يومئ بعينيه ولا بحاجبيه ولا بقلبه**)؛ لأنّ نصب الإبدال بالرأي ممتنع، ولم يرد به الشرع، ولا قياس على الرأس؛ لأنّ الرأس مما يتأدى به ركن الصلاة دون العين وأختيه.

وقال زفر: إنه يومئ بحاجبيه؛ فإن عجز فبعنيه، وإن عجز.. فبقلبه.

وقال الشافعي: يومئ بعينه وقلبه.

وقال الحسن: يومئ بحاجبيه وقلبه، ثم يعيد إذا صح.

(**وإن قدر على القيام وعجز عن الركوع والسجود.. يومئ قاعداً**) خلافاً لزفر والشافعي؛ لأنّ القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ركن آخر، ما لم يعجز عنه.

قلنا: ركنية القيام للتوسل به إلى السجدة؛ فإن كان لا يتعقبه السجود.. لا يكون ركناً فيتخيّر، فأشار إلى ما هو أفضل بقوله: (**وهو أفضل من الإيماء قائماً**)؛ لأنّه أشبه بالسجود؛ فإنّ عند الإيماء قاعداً يصير رأسه أقرب إلى الأرض من الإيماء قائماً.

وَلَو مرضَ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ.. بنى بِمَا قدَرَ.

وَلَو افتتَحَهَا قَاعِداً يرْكَعُ وَيسْجُدُ، فَقدرَ على الْقيام.. بنى قَائِماً.

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يسْتَأْنفُ.

وَإِنِ افتتَحَهَا بِإِيماءٍ فَقدرَ على الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.. اسْتَأْنَفَ.

اعترض: بأنّ هذا تعليل في مقابلة النص؛ لأنّ حديث عمران بن حصين - على ما رويناه - يدل على أنّ المصير إلى القعود إنّما هو عند العجز عن القيام، والمفروض خلافه.

أجيب: بأنّه محمول على ما إذا كان قادراً على الركوع والسجود [١٨٠/أ] حالة القيام؛ بدليل أنّه ذكر الإيماء في حال ما يصلي على الجنب، فدلّ على أنّ المراد بحالة القيام: القدرة على الأركان.

(**ولو مرض في أثناء الصّلاة.. بنى بما قدر**) يعني: يُتِمُّ قاعداً بركوع وسجود، وإلّا.. فبإيماء؛ وإلّا.. فمستلقياً؛ لأنّه بناء الأدنى على الأعلى.

وعن أبي يوسف: إنّه إذا صار إلى حالة الإيماء.. يستقبل الصّلاة؛ لأنّ تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسّجود، فلا يجوز بدونهما.

قلنا: إذا بنى.. كان بعض صلاته كاملاً وبعضه ناقصاً، وإذا استقبل.. كانت كلها ناقصة؛ فأداء بعضها كاملاً: أولى من أداء كلّها ناقصاً.

(**ولو افتتحها قاعداً يركع ويسجد فقدر على القيام.. بنى قائماً، وقال محمد: يستأنف**) بناء على اختلافهم في الاقتداء؛ فإنّ اقتداء القائم بالقاعد.. لا يجوز عنده، ويجوز عندهما، على ما مر. فكذا مسألة البناء؛ لأنّه إمام في حق نفسه، بخلاف الصحيح الّذي شرع التطوع قاعداً ثم قام وبنى الباقي قائماً.. فإنّه يجوز بالاتفاق؛ لأنّ تحريمته قد انعقدت للقيام أيضاً للقدرة عليه عند الشروع، بخلاف تحريمة المريض.. فإنّها ما انعقدت إلّا للقعود.

(**وإن افتتحها بإيماء فقدر على الركوع والسجود.. استأنف**)؛ لأنّ بناء القوي

وللمتطوِّعِ أَن يتّكِئَ على شَيْءٍ إِنْ أَعيى.

وَلَو صلَّىَ فِي فَلَكٍ جَارٍ.. قَاعِداً بِلَا عذرٍ.. صَحَّ، خلافاً لَهُمَا.

وَفِي المَربوطَةِ.. ....

على الضعيف لا يجوز، فلو أومأ مضطجعاً ثم قدر على الإيماء قعوداً.. استأنف أيضاً، لكن ينبغي أن يقيد الكلام بما إذا قيد بركوع وسجود؛ لأنّه لو افتتحها بإيماء ولم يؤد ركناً بالإيماء وقدر على الركوع والسّجود.. يبنى عليه؛ لأنّه مجرد تحريمة، فلا يكون من بناء القوي على الضعيف. كذا في «فتح القدير» عن «جوامع الفقه».

(**وللمتطوع أن يتكئ على شيء إن أعيى**)، وكذا يجوز له القعود عند العي؛ لأنّه عذر عند أبي حنيفة، وعندهما: لا يجوز القعود إلّا إذا عجز، ولو أتكأ بغير عذر؟ قيل: يكره، وقيل: لا. والأول أحوط.

(**ولو صلى في فلك جار قاعداً**) بركوع وسجود؛ إذ لا صلاة بالإيماء بلا عذر: لا الفرض، ولا التطوع، على ما في «الخلاصة».

(**بلا عذر.. صحّ**) عند أبي حنيفة، والخروج أفضل.

(**خلافاً لهما**) لأنّ القيام مقدور له.. فلا يجوز تركه.

وله: أن الغالب من حال راكب السفينة دوران الرأس عند القيام حال جريانها، والغالب كالمتحقق، إلّا أنّ القيام أفضل؛ لبعده عن شبهة الخلاف.

ولا بد أن يتوجه إلى القبلة كيفما دارت السفينة؛ سواء كان عند الافتتاح أو في أثناء الصلاة؛ لأنّ التوجه إلى القبلة فرض مهما قدر عليه.. فلا بدّ أن يتحول وجهه إليها كلّما دارت السفينة؛ بخلاف راكب الدابة؛ لأنّه مع سيرها يتعذر الاستقبال إليها. هذا الخلاف في السائرة.

(**وفي المربوطة**) أي بالشط -لأنّ المربوطة بالبحر في لجّة البحر وهي تضطرب: فالأصح: أنّه إن كان الريح يحركها شديداً.. فهي كالسائرة، وإن حرّكها

لَا تجوزُ بِلَا عذرٍ.

قليلاً.. فهي كالواقفة على ما في «الكفاية» و«فتح القدير» - (لا تجوز) الصلاة أي قاعداً (بلا عذر) أي: بالاتفاق على ما هو الظاهر من اختصاص الخلاف بالجارية.

وقيل: إنّ على قول أبي حنيفة [١٨٠/ب] يجوز الصّلاة قاعداً في السفينة؛ جارية كانت أو واقفة، وهكذا روي عن محمّد، والصّحيح: أنّ الخلاف بينه وبين صاحبيه في الجارية لا في المربوطة على ما في «الهداية» وحواشيه.

ثم الظّاهر من «الهداية» و«النّهاية» و«الاختيار»: جواز الصّلاة في المربوطة في الشط مطلقاً؛ حيث قال في «الهداية»: والمربوطة كالشط؛ يعني: كما جازت الصّلاة في الشط قياماً وقعوداً عند العذر.. جازت في المربوطة أيضاً.

ولكن ذكر في «الإيضاح»: إن كانت السفينة موثوقة في الشط، وهي على قرار الأرض، فصلى قائماً.. جاز؛ لأنّها إذا استقرت على الأرض.. فحكمها حكم الأرض؛ فإن كانت مربوطة ويمكنه الخروج.. لم تجز الصلاة فيها؛ لأنّها إذا لم تستقر.. فهي كالدّابة. انتهى.

بخلاف ما إذا استقرت.. فإنّها حينئذ كالسّرير.

وقال في «الكفاية»: سفينة موثوقة على شط الجيحون، وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الأرض؛ والشط طين لا يمكنه الصّلاة فيه إلّا بالإيماء.. يصلي في الشط بالإيماء؛ لأنّ الصّلاة في السفينة لا تجوز له. انتهى.

كلام المصنف يلائم كلام «الهداية»؛ لأنّ منطوقه: عدم جواز الصّلاة قاعداً بلا عذر، ومفهومه: جوازها قائماً بلا عذر وقاعداً بعذر؛ وقد أطلق المربوطة ولم يقيّدها بالاستقرار على الأرض؛ ولا يجوز اقتداء رجل من سفينة بإمام في سفينة أخرى إلّا إذا كانت السفينتان مقارنتين، بخلاف ما إذا كانا على دابتين مقارنتين؛ حيث لا يصح؛ لاختلاف المكان.

وَمن أُغميَ عَلَيْهِ أَو جُنَّ يَوْماً وَلَيْلَةً.. قضى.

وَإِن زَادَ سَاعَةً..

(ومن أغمي عليه أو جن يوماً وليلة.. قضى) ما مضى بعد الإفاقة استحساناً، والقياس: أن لا قضاء عليه بعد استغراقهما وقت صلاة كاملة، وهو قول الشافعي ومالك؛ لما رواه الدّارقطني عن عائشة رضي الله عنها: سألت النبي ﷺ عن الرجل يغمى عليه فيترك الصّلاة؟ فقال: «ليس لشيء من ذلك قضاء»، إلّا أن يغمى عليه في وقت صلاة فيفيق فيه.. فإنه يصليها، ولأنّه عذر يعجزه عن فهم الخطاب، فيمنع قليله وكثيره الوجوب.

وقالت الحنابلة: يقضي ما فاته وإن كان أكثر من ألف صلاة؛ لأنّه فرض.

وتوسّط أصحابنا فقالوا: إن كان يوماً وليلة.. قضى؛ لما روي أنّ عليّاً رضي الله عنه أغمي عليه يوماً وليلة.. فقضى.

والجنون في معناه فيلحق به، ولأنّه قليل فلا يلحقه حرج، وهو المناط؛ لأنّ نفس الإغماء والجنون لا ينافي أهلية الوجوب؛ لبقاء الذمة ببقاء عقله حقيقة وإن لم يقدر على استعماله، وذلك إنما يوجب خللاً في القدرة، وهو يوجب التأخير لا سقوط أصل الوجوب؛ لأنّ فائدة الوجوب: إمّا الأداء أو القضاء بلا حرج، ولم يقع بالإغماء والجنون اليأسُ عن فائدة القضاء، إلّا أن يمتد ويوقعه في الحرج.. فحينئذ يكون مسقطاً.

(وإن زاد) على يوم وليلة (ساعة) أي جزءاً قليلاً من أجزاء الدورة.

واعلم أنّ اليوم بليله يطلق عند أصحاب الشرائع على مدة مفارقة الشمس من نقطة الغروب إلى عودها إليها.

وعند البعض: من [١٨١/أ] طلوعها إلى مثله.

وعند المنجمين: من دائرة نصف النّهار إلى مثله، وشيء من هذه الأقوال ليس بمراد ههنا، بل المراد ههنا هو زمان مفارقة الشمس من نقطة عرض فيها المرض إلى

لَا يقْضِي.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: يقْضِي مَا لم يدخلْ وَقتُ سادسةٍ.

عودها إلى تلك النّقطة (.. لا يقضي) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، **(وعند محمّد: يقضي ما لم يدخل وقت سادسة)**، وهم اتّفقوا على أنّ الزّيادة على يوم وليلة يسقط القضاء، ثم اختلفوا في جهة الزّيادة المسقطة، فقالا: إنها معتبرة من حيث الساعات.

وقال محمّد: من حيث الأوقات؛ لأنّ الحرج يحصل بالكثرة، والكثرة بالتكرار، والتكرار بفوات ست أوقات.. فالصّواب أن يقول: «ما لم يخرج» بدل: «ما لم يدخل».

ولهما ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنّه أغمي عليه أكثر من يوم وليلة.. فلم يقض، وثمرة الخلاف: أنّه لو أغمي عليه قبيل الزّوال ثم أفاق من اليوم الثاني في وقت الظهر.. يلزمه القضاء عند محمّد لا عندهما، هذا في الإغماء بما ليس بصنعه؛ بأن مرض.

ولو أغمي عليه بفزع من سبع أو آدميّ أكثر من يوم وليلة.. سقط عنه القضاء بالاتفاق.

ولو شرب الخمر وذهب عقله أكثر من يوم وليلة.. لا يسقط رغماً له.

ولو شرب البنج أو الدّواء فذهب عقله أكثر منه.. لا يسقط عندهما، ويسقط عند محمّد.

ثم هذا في الإغماء الدائم.

وأمّا إذا أغمي ساعة وأفاق ساعة.. فهذا الإغماء غير معتبر ولو أكثر من يوم وليلة.

* * *

(بَابُ سُجُودِ التِّلَاوَةِ)

يجبُ...

(بَابُ سُجُودِ التِّلَاوَةِ)

من قبيل إضافة المسبّب إلى السّبب، اعترض بالسّماع والاقتداء.

وأجيب: بأنّ سبب السّماع هو التلاوة أيضاً، والسّبب على الإمام هو السّبب على المقتدي.. فالسّبب في الحقيقة هو التلاوة، فلا يجب بالكتب والتهجي.

وشرائطها: شرائط الصّلاة إلّا التّحريمة.

(يجب) أي على التراخي، وقيل: على الفور، والمختار: هو الأول؛ لأنّ دلائل وجوبها مطلقة عن تعيين الوقت.. فيتراخى الوجوب إلى آخر عمره، كما في سائر الواجبات الموسعة، هذا في غير الصلاتيّة.

وأمّا المتلوّة في الصلاة.. فإنها تجب على سبيل التّضييق في أصح الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لقيام دليل الفور فيها؛ وهو: أنّها وجبت بما هو من أفعال الصّلاة وهو القراءة فيها.. فالتحقت بأفعالها وصارت جزءاً من أجزائها، ولهذا قلنا: إذا تلا آية السجّدة فيها ولم يسجد ولم يركع فوراً حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة فيه أو نواها في السجدة الصّلبيّة.. لم يجز؛ لأنّها صارت ديناً في الذمة، والدَّين يقضى بما له لا عليه، وأكثر المشايخ لم يقدروا لطول القراءة شيئاً، بل فوّضوا إلى رأي المبتلى به كما هو مذهب أبي حنيفة في أمثاله.

وقال بعضهم: إنّ قرأ آية أو آيتين.. لم تطل، وإن قرأ ثلاثاً.. طالت وصارت بمحلّ القضاء.

وفي «البحر» عن الإسبيجابي: الظاهر أن الثلاث لا يعدم الفور.

وفيه أيضاً عن «التنجيس»: أنّه إذا قرأ آية السجدة في الصّلاة.. يكره تأخيرها، وإن قرأها خارج الصّلاة.. لا يكره تأخيرها.

وذكر الطحاوي: أنّ تأخيرها [١٨١/ب] مكروه مطلقاً، وهو الأصح. انتهى.

على:
مَن تَلا آيَةً مِن أَربعَ عشرةَ آيَةً؛ فِي: «الْأَعْرَافِ، والرَّعدِ، والنَّحلِ، والإِسراءِ، ....

ومراده بالكراهة في خارج الصلاة: تنزيهيّة؛ لما ذكرنا أنّ المختار أنّها واجبة على التراخي في خارج الصّلاة.

(على من تلا آية)؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ ذمّهم على ترك السّجود، وإنّما يستحق الذّم بترك الواجب، ثم التّالي أعمّ من المصلي وغيره، والإمام والمنفرد، أصم أو لا، نائماً أو مستيقظاً، مفيقاً أو سكران بعد أن كان أهلاً؛ لوجوب الصلاة بأن كان: مسلماً، عاقلاً، بالغاً، طاهراً من الحيض والنفاس؛ إذ لا يجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤوا أو سمعوا، ويجب على المحدث والجنب.

والتلاوة أيضاً أعمّ من الجهر والإخفاء، ومن العربية والفارسية، فهم أو لا.

واختلف في السّامع، فقال أبو حنيفة: يجب عليه أيضاً، فهم أو لا؛ إذا أخبر أنّه قرأ آية سجدة.

وقالا: يشترط علمه بأنّه يقرأ القرآن، وأمّا لو قرأ بالعربيّة.. فيلزمه مطلقاً على العربي لا على العجمي، ولا يجب على الأصم من السامع. كذا في «فتح القدير».

(من أربع عشرة آية:

١- في الأعراف) عند قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيُسَبِّحُونَهُۥ وَلَهُۥ يَسْجُدُونَ﴾.

٢- (والرعد) عند قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾.

٣- (والنحل) عند قوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَالْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾.

٤- (والإسراء) عند قوله: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾.

وَمَرْيَم، وَالْحجِّ أَوَّلاً، وَالْفرْقَانِ، والنَّملِ، وألم تَنْزِيل، وص، وفُصِّلت،.........

٥- (ومريم) عند قوله: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾.

٦- (والحج أوّلاً) عند قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ﴾.. الآية، وقال الشافعي: فيها سجدتان؛ لما رواه أبو داود مرفوعاً: «إنّ فيها سجدتين»، قلنا: نعم، إلّا أنّ الثانية صلاتيّة لا تلاويّة؛ بدليل اقترانها بالركوع؛ حيث قال تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾، والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء؛ نحو: ﴿وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾.

٧- (والفرقان) عند قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾.

٨- (والنمل) عند قوله: ﴿أَلَّا يَسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾، على قراءة العامّة، وعند قوله: ﴿ألا يا اسجدوا﴾ على قراءة الكسائي.

٩- (والم تنزيل) عند قوله: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدًا وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾.

١٠- (وص) عند قوله: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ وقال الشافعي: هي سجدة شكر لا سجدة تلاوة، قلنا: قرأ رسول الله ﷺ على المنبر ﴿صٓ﴾ فلما بلغ السّجدة.. نزل فسجد وسجد الناس معه، ثم استقر الأمر عليه، والحاصل: أنّه لا خلاف بيننا وبينه في ثبوت سجدة التلاوة في أربعة عشر موضعاً، وإنّما الخلاف في كيفيتها، وفي تعيين الموضع، فقال: ثبوتها في موضعين في الحج على وجه السنة، وأنكر في ﴿صٓ﴾ بأن حَمَلَها على سجدة الشكر، وقلنا: وجوبها في الحج في موضع، وحملنا الآخر منه على الصّلاتيّة [١٨٢/أ] وأثبتناها[1].

(١) أسقط المؤلف رحمه الله تعالى الموضع الحادي عشر، وهو في سورة (فُصِّلَت) عند قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾.

والنَّجمِ، والانشقاقِ، والعَلَقِ».

وعَلى مَن سمعَ وَلَو غيرَ قَاصدٍ.

وعَلى الْمُؤْتَمِّ بِتِلَاوَة إِمَامِهِ.

وَلَا يجبُ بتلاوتِهِ أصلاً،...

١٢- (والنجم) عند قوله: ﴿فَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ وَٱعْبُدُواْ﴾.

١٣- (والانشقاق) عند قوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ﴾.

١٤- (والعلق) عند قوله: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾.

(**وعلى من سمع**)؛ لإجماع الصّحابة (ولو) وصلية أي ولو كان السامع (**غير قاصد**)، فيه إشارةً إلى عدم الفرق بين السّماع والاستماع في كونهما سبباً للسجدة وإن كان بينهما فرق بحسب اللّغة؛ حيث السّماع يستعمل فيما إذا لم يكن للسامع قصد، والاستماع يستعمل فيما إذا كان له قصد.

وفي «المحيط»: ولو سمعها من كافر أو صبّي عاقل أو حائض أو نفساء أو جنب أو محدث.. وجب عليه، ولو سمعها من مجنون أو نائم أو طير.. لا يجب على الأصحّ؛ لأنّ التّلاوة صدرت من غير معرفة وتمييز.. فلا يعتبر.

وفي «قاضي خان» و«الخلاصة»: الصحيح: أنّها تجب على من سمع من النائم.

وفي «نوادر الصّلاة»: إنّ الجنون إذا قصر فكان يوماً وليلة أو أقلّ.. يلزمه السجدة بالتّلاوة والسّماع حالة الجنون، فيؤديها بعد الإفاقة.

(**وعلى المُؤتم بتلاوة إمامه**)؛ لأنّه التزم متابعته.

(**ولا يجب بتلاوته أصلاً**) لا في الصّلاة ولا بعدها، ولا عليه ولا على إمامه؛ سواء قرأها في القيام أو الركوع أو السّجود أو القعود.

إِلَّا على سامعٍ لَيْسَ مَعَهُ فِي الصَّلَاةِ.

وَلَو سَمعَهَا الْمُصَلِّي مِمَّن لَيْسَ مَعَهُ فِي الصَّلَاةِ.. لَا يسْجدُ فِي الصَّلَاةِ،...

وعن محمد يسجدونها إذا فرغوا عن الصلاة؛ لأنّ المقتضي قد تقرّر، والمانع ارتفع.. بخلاف حالة الصّلاة؛ لوجود المانع ثمة، وهذا من قبيل تخصيص العلة والمخلص معروف.

ولهما: أنّ المؤتم محجور عن القراءة خلف الإمام، وأثر الحجر: عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه.. فلا حكم لقراءته أصلاً، بخلاف الجنب والحائض؛ حيث تجب على من سمع منهما.. فإنهما منهيّان عن القراءة لا محجوران، وأثر النهي عن الأفعال الحسّية: تحريم الفعل لا ترك الاعتبار؛ لأنّه إنّما يعدم مشروعية النهي لا وجوده، بخلاف الحجر فإنّه يعدم وجود المحجور عنه.

توضيحه: أنّ القراءة من الأفعال الحسية، والنهي عنها بعدم مشروعيتها لا وجودها، والحجر بعدم وجودها، وسجدة التلاوة يتعلق بوجودها لا مشروعيتها؛ كمن حلف إن شرب الخمر فامرأته طالق فشربها.. يحنث وإن لم يكن شرب الخمر مشروعاً أصلاً؛ لأنّ الحنث يتعلق بوجود الشرب لا مشروعيته، وإنّما لا يجب على الحائض والنفساء بتلاوتهما وسماعهما من طاهر مع وجود القراءة فيهما؛ لانعدام أهليّة الصّلاة عنهما، ويجب على الجنب بهما؛ لأهلية الصّلاة على ما مرّ.

(**إلّا على سامع ليس معه في الصّلاة**)، وقيل: ليس عليه أيضاً؛ لأنّه محجور مطلقاً بالنسبة إلى من معه في الصلاة وإلى من لم يكن معه فيها، والصحيح: ما في الكتاب على ما اختاره العامة؛ لأنّ حجره يخصّ بمن معه في الصلاة دون غيره.

(**ولو سمعها المصلّي ممن ليس معه**) في الصّلاة (**لا يسجد في الصلاة**)؛ لأنّها ليست بصلاتيّة، لأنّ سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصّلاة؛ لكونه [١٨٢/ب] عن تلاوة خارجة عن الصّلاة، ومجرّد كون السماع نفسه في الصّلاة لا يقتضي كونه من

وَيَسْجدُ بعْدَهَا؛ فَإِن سجدَ فِيهَا.. لَا يجوزُ وَلَا تبطلُ الصَّلَاةُ.

أفعالها؛ لأنّ أفعالها إمّا فرض أو واجب أو سنة، وهذا السماع ليس بشيء من ذلك، وما ليس من أفعال الصّلاة.. لا يؤدى فيها.

(**ويسجد بعدها**) لتقرّر سببها في ذمّته وهو السماع؛ (**فإن سجد فيها.. لا يجوز**)، بل يعيدها بعدها؛ لأنّها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة؛ للنهي عن أداء ما ليس من أفعال الصّلاة في الصّلاة، لا يقال: لا نسلم أنّها وجبت كاملة.. فإنّها وجبت في وقت كان خلط غير أفعال الصّلاة بأفعالها حراماً، فكانت كالعصر وقت الاصفرار، وجبت ناقصة فتتأدى ناقصة؛ لأنّا نقول: إنّ الوقت لو كان سبباً لها.. كان الأمر كذلك، لكن سببها ما ذكرناه، لا الوقت، فوجبت كاملة.. فلا تؤدى في الصّلاة، بل تعاد بعدها لتقرر سببها إن لم يقرأ المصلي السامع تلك الآية في الصّلاة، وأمّا لو قرأها فيها وسجدها وهو غير معتد.. فلا إعادة عليه؛ سواء قرأها بعد سماعه أو قبل سماعه على الصحيح.

ولو قرأها وسجد لها، ثم أحدث فذهب وتوضأ، ثم عاد إلى مكانه وبنى على صلاته، ثم سمعها من الخارج.. فعليه أن يعيدها بعد الفراغ؛ لأنّه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس. بخلاف ما إذا قرأ آية سجدة، ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ، ثم جاء وقرأ مرة أخرى.. لا يلزمه سجدة وإن قرأ الثانية بعدما تبدل المكان؛ لأنّ في المسألة الأولى قد تبدّل المكان حقيقة وحكماً:

أمّا حقيقة.. فظاهر.

وأمّا حكماً: فلأنّ السّماع ليس من أفعال الصّلاة ثمة، بخلاف المسألة الثانية على ما في «البدائع».

(**ولا تبطل**) أي تلك السجدة على تقدير إتيانها في الصلاةِ (**الصلاةُ**)؛ لأنّها لا تنافي إحرام الصّلاة لكونها في أصلها من أفعالها، وزيادة ما دون الركعة مما كان من جنس أفعالها.. لا يفسدها، لكنه قيده في «التنجيس» و«المجتبى» و«الولوالجية» بأن

وَلَو سَمعهَا من إِمَامٍ فاقتدى بِهِ قبلَ أَنْ يسْجدَ.. سجدَ مَعَهُ.

وَإِن اقْتدى بعدمَا سجدَ؛ فَإِن فِي تِلْكَ الرَّكْعَة.. لَا يسْجدُ أصلاً، وَإِن فِي غَيرهَا.. يَسجُدُهَا خَارجَ الصَّلَاةِ؛ ....

لا يتابع المصلي السّامع القارئَ، فإن سجد القارئ فتابعه المصلّي فيها.. فسدت صلاته للمتابعة، ولا تجزئه السجدة عما سمع.

وفي «الهداية» عن «النوادر»: أنّ تلك السجدة تفسد الصّلاة؛ لأنّه زاد فيها ما ليس منها.

وقيل: ما ذكر في «النوادر» قول محمد، وهو القياس، وما ذكر في الكتاب من عدم الإفساد: قولهما، وهو الاستحسان بناء على: أنّ زيادة ما دون الركعة لا يفسدها عندهما، وعلى قوله: زيادة السجدة يفسدها.

والصحيح: عدم إفسادها على ما في «الخلاصة» وغيرها.

(**ولو سمعها من إمام فاقتدى به قبل أن يسجد.. سجد معه**) تبعاً له، (**وإن اقتدى بعدما سجد؛ فإن**) كان اقتداؤه به (**في تلك الركعة.. لا يسجد أصلاً**) أي: لا في الصلاة ولا في خارجها؛ لأنّه صار مدركاً للسجدة بإدراك تلك الركعة، ولأنّه لا يمكنه أن يسجدها في الصّلاة؛ لما فيه من مخالفة الإمام، ولا بعدها لأنّها صلاتيّة فلا تؤدى [١٨٣/أ] خارجها.

(**وإن**) كان اقتداؤه به (**في غيرها**) أي في الركعة الّتي بعد تلك الركعة (.. **يسجدها خارج الصّلاة**)؛ لأنّه لمّا لم يدرك تلك الرّكعة.. لم يكن مدركاً أيضاً للقراءة ولا لما تعلّق بها من السّجدة.. فكانت خارجية، فتؤدى في الخارج.

وقال الإمام العتابي: إنّها تسقط لأنّها صلاتية؛ لكون التلاوة في الصّلاة.. فلا تؤدى خارجها ولا داخلها؛ للمخالفة فتسقط.

قلنا: أن النظر إلى التّلاوة يقتضي ذلك، والنظر إلى السماع يقتضي لزومها في خارجها.. فعملنا به للاحتياط.

كَمَا لَو لم يقتَدِ.

وَلَا تُقضَى الصَّلاتيةُ خَارِجَهَا.

(كما لو لم يقتد) ذلك السامع بذلك الإمام القارئ.. فإنه يسجدها خارج الصّلاة؛ لتقرر سببها، فلو اقتضى كون التلاوة في الصّلاة كونها صلاتيّة.. لما سجدها الخارج في الخارج.

(ولا تقضى الصّلاتية) الصّواب في النّسبة: الصَّلوية (خارجها) لأنّها من أفعال الصلاة، فلا تقضى خارجها؛ لأنّ لها مزية الصّلاة فلا تؤدي ناقصة، ومقتضى هذا: جواز تأخيرها من ركعة إلى أخرى بعد أن لا تخلو الصلاة عنها، كذا في «فتح القدير».

لكن صرّح في «البدائع» بأنّها واجبة على الفور، وأنّه إذا أخّرها حتى طالت القراءة.. تصير قضاء ويأثم؛ لأنّ هذه السّجدة صارت من أفعال الصّلاة ملحقة بنفس التلاوة، ولذا فعلت فيها مع أنّها ليست من أصل الصّلاة؛ بل زائدة، بخلاف غير الصلاتية.. فإنّها واجبة على التراخي على ما هو المختار.

وقيل: بل على الفور أيضاً. انتهى.

وهكذا في «البحر»، فعلى هذا: لا يجوز تأخيرها إلى ركعة أخرى، ولو أخرها.. يصير قضاء، وإليه أشار المصنف أيضاً بمفهومه؛ لأنّ المفهوم منه جواز قضائها في الصّلاة، وذلك بالتأخير إلى ركعة أخرى.

فإن قيل: كيف تتحقق هذه السالبة وموجبتها غير مقصودة؛ لأنّ سجدة التلاوة لا يتصور أن لا تتأدى في ضمن سجدة الصلاة، نوى أو لم ينو؟ كذا ذكره في «قاضي خان». وكذا تتأدى في ضمن الركوع مع النية.

قلنا: إنّما يرد هذا إذا ركع وسجد للصلاة على الفور، وما نحن فيه إذا لم يسجد ولم يركع على الفور، حتى لو قرأ ثلاث آيات وركع أو سجد للصلاة.. ينوي

بها للتلاوة.. لم تجزىء لأنّ السجدة صارت ديناً عليه لفوات وقتها، فلا تتأدى في ضمن الغير كذا في «فتح القدير».

ويعرف ذلك من سوق عبارة «قاضي خان» أيضاً: رجل قرأ آية السّجدة في الصلاة؛ فإن كانت السجدة في آخر السورة أو قريباً من آخرها، بعدها آية أو آيتان إلى آخرها.. فهو بالخيار؛ إن شاء ركع بها ينوي للتلاوة، وإن شاء سجد ثم يعود إلى القيام فيختم السّورة، وإن وصل بها سورة أخرى.. كان أفضل، وإن لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السّورة ثم ركع وسجد لصلاته.. سقط عنه سجدة التلاوة؛ لأنّ بهذا القدر من القراءة لا ينقطع الفور.

ولو ركع لصلاته على الفور وسجد.. تسقط عنه سجدة التلاوة؛ نوى في السجدة السجدة للتلاوة أو لم ينو. [١٨٣/ب]

فكذا إذا قرأ بعدها آيتين.

وأجمعوا: أنّ سجدة التّلاوة تتأدى بسجدة الصّلاة وإن لم ينو لها.

واختلفوا: في الركوع.

قال شيخ الإسلام خواهر زاده: لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التّلاوة، نص عليه محمّد.

وإن قرأ بعد السّجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة.. ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده: أنه ينقطع حينئذ الفور ولا ينوب الركوع عن السّجدة.

وقال شمس الأمة الحلواني: لا ينقطع الفور: وينوب الركوع عنها ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات. انتهى.

فظهر منه: أن حصولها في الصلاتية مقيد بأن يركع ويسجد للصّلاة على الفور، أو بعد تلاوة آية أو آيتين. وأما لو لم يسجد للصّلاة على الفور بل سجد لها بعد تلاوة ثلاث آيات.. لا تتأدى التلاوية في ضمنها.

وفي «فتح القدير»: وقد صرحوا بأن، إذا لم يسجد ولم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثلاث آيات ثم ركع ونوى السجدة.. لم يجز؛ وكذا إن نواها في السجدة الصّلاتيّة؛ لأنها صارت ديناً عليه، والدين يقضى بما له لا عليه، والركوع والسجود عليه. كذا في «البدائع».

وقال في «الذخيرة»: إذا تلا آية السّجدة في صلاته وهي في آخر السورة إلّا آيات بقين؛ فإن شاء.. ركع بها، وإن شاء.. سجد.

واختلف المشايخ في قوله: «إن شاء ركع، وإن شاء سجد»، فقال بعضهم: معناه: إن شاء سجد لها سجدة على حدة؛ وإن شاء ركع لها ركوعاً على حدة، غير أن الرّكوع يحتاج إلى النّيـة بأنه للتلاوة، والسّجدة لا تحتاج إليها؛ لأن الواجب الأصلي هو السجدة، والركوع يخالف السجدة صورة ويوافقها معنى؛ من حيث أن المقصود منهما: الخضوع؛ فمن حيث أنه يوافقها معنى: يتأدى به الواجب، ومن حيث أنه يخالفها صورة: يحتاج إلى النية.

وقال بعضهم: معنى قوله: «إن شاء ركع».. إن شاء أقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة من غير حاجة إلى ركوع غير ركوع الصلاة، وإليه مال شيخ الإسلام خواهر زاده، وأكثرُ المحققين على ما في «الكشف الكبير» و«التقرير».

ولا يخفى عليك أن الظاهر من قول «الذخيرة».. أن الفور لا ينقطع بقراءة ثلاث آيات ما لم يزد عليها، على ما ذكره «قاضي خان»: إن شاء ركع بها، وإن شاء سجد، على ما ذكرناه.

وهو القول الأول من هذين القولين.

ولي ههنا بحث:

أمّا أولاً: فلأن قولهم -: أنه يحتاج إلى النية في إقامة الركوع مقام سجدة التلاوة فيما إذا لم تطل القراءة ثلاث آيات - فيه نظر؛ لأنَّ الحاجة إنما هي إلى

تحصيل التعظيم بالسجدة، وقد وجد ذلك في الركوع أيضاً؛ نوى أو لم ينو، كمن دخل مسجداً واشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد؛ نوى أو لم ينو.

فإن قيل: إن الواجب الأصلي ههنا هو السجدة؛ وهي مخالفة للركوع صورة.. وإن كانت موافقة له معنى، فلموافقتها له: صحت إقامته مقامهما، ولمخالفتها: احتاجت إلى النية، بخلاف الصلاة؛ لأن بينهما موافقة صورة [١٨٤/أ] ومعنى.. فلا يحتاج إلى النية في إقامة أحدهما مقام الآخر.

قلنا: إن المخالفة الصورية إن اعتبرت.. فالحكم أن لا يتأدى الواجب به وإن نوى؛ فإن من نوى إقامةَ غيرِ ما وجب عليه مقام ما وجب.. لا يقوم إذا كان بينهما تفاوت؛ وإن لم تعتبر تلك المخالفة.. فلا حاجة له إلى النية كما في الصّلاة.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكروه من أن سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلبيّة وإن لم ينو.. ففيه أيضاً نظر؛ لما في «البدائع» من أنه يحتاج في إقامة السجدة الصلبيّة مقام التلاويّة إلى النية أيضاً؛ لاختلاف سببَي وجوبهما.. فلا صحة لما ادّعاه «قاضي خان» من الإجماع عليه.

واعلم: أن تأدي السجود التلاويّ بالركوع في الصلاة قياس، وفي الاستحسان: لا يجوز؛ لكن هذا القياس مقدّم على الاستحسان.

واختلف في توجيهه:

قال بعض المحققين: إنه لما جاز إقامة الركوع مقام السّجود ذكراً؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا﴾ لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء.. جاز إقامته مقامها فعلاً أيضاً لتلك المناسبة؛ وهذا القياس جليّ سبق إليه الأفهام، إلّا أنّ الاستحسان أن لا يتأدّى بالركوع كالسجدة الصّلاتيّة لا تتأدّى به؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي حُسنَه لذاته، فيكون مطلوباً لعينه، ولا يتأدى بغيره، وهذا القياس خفيّ.. فيكون استحساناً، فقدم الأوّل عليه لكونه جلّياً.

تَلَاهَا ثُمَّ دخلَ فِي الصَّلَاةِ وأعادَها وَسجدَ.. كَفَتهُ عنِ التِّلاوتَينِ.

وبينّه ابن الهمام بأنّه إذا سجد، ثم قام وركع.. حصّل قربتين، بخلاف ما إذا ركع، ولأنه بالسّجود مؤدٍ للواجب صورة ومعنى، وأما بالركوع.. فهو مؤد معنى فقط، ثم قال: إذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة.. كره له ذلك، سواء كانت آية السجدة في وسط السّورة، أو ختمها، أو بقي إلى الختم آيتان أو ثلاث؛ لأنه يصير بانياً الركوع على السجود، فينبغي أن يقرأ ثم يركع.

فإن كانت في وسط السّورة.. فينبغي أن يختمها إذا رفع رأسه ثم يركع.

وإن كانت عند ختمها.. ينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع.

وإن كان بقي منها إلى الختم آيتان أو ثلاث آيات كسورة بني إسرائيل والانشقاق.. ينبغي أن يقرأ بقية السّورة ثم يركع، وإن وصل إليها سورة أخرى.. فهو أفضل.

ثم مقدار آية أو آيتين إلى الختم.. لا يقطع الفور بالاتفاق، ومقدار ثلاث آيات.. يقطعه، على الخلاف على ما ذكرناه.

(تلاها) خارج الصّلاة **(ثم دخل في الصّلاة)** قبل أن يسجد.. لها **(وأعادها)** أي تلاوة تلك الآية في الصّلاة من غير تبدل مجلس التلاوة عن مجلس الصّلاة **(وسجد)** في الصلاة (**.. كفته عن التّلاوتين**)؛ لأن المجلس متحد، والصلاتيّة أقوى، فصارت الخارجية تبعاً لها. وفي رواية «النوادر»: أنه يسجد سجدة أخرى بعد الفراغ من الصّلاة؛ لأن للأولى قوّة السّبق فاستويا في القوة.. فلا يكون أحدهما أولى بالاستتباع، والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن للثانية بعد التّساوي قوة أخرى مرجحة، وهو اتصال السبب بالحكم.

وفيه إشارة:

إلى أنه: لو لم يسجد في الصّلاة أيضاً.. سقطت؛ لأن الخارجيّة أخذت حكم الصلاتيّة؛ فإذا سقطت الصلاتيّة لعدم قضائها في الخارج على ما مرّ.. سقط ما يتبعها أيضاً.

وَإِن سجدَ للأُولى ثمَّ شرعَ وأَعادَهَا.. يسْجدُ أُخْرَى.

وإلى أنه: لو تلاها في الصّلاة ولم يسجدها حتى سلّم فأعادها في مكانه؛ إن كان بعد ما تكلّم.. يلزمه سجدة أخرى، وإن كان قبل ما تكلم.. فلا يلزمه سجدة أخرى، على ما في «المحيط».

وإلى أنّه: لو تلاها في الخارج ثم أعادها في الصّلاة قبل أن يسجد لها ولم يسجد لها في الصلاة قصداً بل اكتفى عنها بالصلاتيّة.. كفته عن التلاوتين.

وهل يلزمه تعيين النية بأن هذه السجدة لهذه التلاوة وتلك لهذه، أم لا يلزم؟ ففي «القنية» و«الأشباه»: لا يلزمه.

وأما تعيين أنها سجدة تلاوة.. فلا بد منه لدفع تزاحم سجدة الشكر والسّهو، على ما صرّح به في باب شروط الصّلاة من «البحر».

(**وإن سجد للأولى**)؛ أي: في خارج الصّلاة (**ثم شرع**) في الصّلاة (**وأعادها**) فيها (.. **يسجد أخرى**) لأن [١٨٥/أ] مبنى السّجدة على التداخل بالإجماع؛ دفعاً للحرج اللّازم عن إلزام التكررّ، وذلك إمّا في الحكم أو في السّبب، **والأول**: أليق بالعقوبات إظهاراً لكرم الشارع، ولأنّ مبناها على الدّرء والعفو، حتّى إذا دارت بين الثبوت والسّقوط.. سقطت. **والثاني**: أليق بالعبادات؛ لأنه لو كان في الحكم في العبادات دون السّبب.. لكانت الأسباب باقية على تعدّدها، فيلزم وجود السّبب الموجب للعبادات بدونها، وفي ذلك ترك الاحتياط؛ فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب فيها؛ ليكون جميعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الجمع؛ أعني: اتحاد المجلس. وهذا أيضاً باطل فيما نحن فيه؛ لأنّا لو جوزناه فيه إما بإلحاق الأولى بالثانية فيؤدّي إلى سبق الحكم على السبب وذا باطل، وإما بإلحاق الثانية بالأولى وذاك نقض الأصول وخلاف المعقول؛ لأنّ الثانية أقوى لكونها صلاتيّة؛ فإذا تعذر التّداخل.. فلا بد أن يسجد أخرى. هذا؛ فإن قيل: هذه المسألة إما مندرجة فيما بعدها - أعني: قوله: ولو كرّر آية واحدة في مجلس واحد - أو غير مندرجة فيها.

وَلَو كرَّرَ آيَةً وَاحِدَةً فِي مجْلِسٍ وَاحِدٍ..

فإن كانت مندرجة نظراً إلى اتحاد المجلس. فينبغي له إذا سجد للأولى ثم دخل في الصّلاة فتلاها: أن لا يسجد أخرى؛ لأن الحكم في المسألة الآتية إذا كرّرها في مجلس واحد.. اكتفي بسجدة واحدة؛ سواء قدّمها أو أخّرها أو وسّطها عن التلاوات.

وإن لم تكن مندرجة بناء على اختلاف المجلس بالصّلاة كما بالأكل ونحوه.. فينبغي أن لا يكفيه في الصّورة الأولى إلّا سجدتان. أجيب عنه: بأن موضوع هذه المسألة من جزئيات موضوع المسألة الآتية لعدم اعتبارهم اختلاف المجلس بالصلاة؛ لأن الشروع فيها عمل قليل؛ لكن خص موضوعها من حكم ذلك العامّ.. ففصّل فيها:

بين أن يسجد للأولى.. فلا يغني عن السّجود للصّلبية.

أو: للصلبية.. فيغني عن الأولى.

أو: لا يسجد لواحدة منهما.. فتسقطان على ما ذكرناه.

(**ولو كرّر آية واحدة في مجلس واحد**) قيّد بالواحدة؛ لأنّ من قرأ القرآن كلّه في مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة، ولا يجوز فيه التداخل؛ لأن المجلس لا يجعل الكلمات المتفرقة بمنزلة كلمة واحدة؛ كمن أقر لإنسان بألف ولآخر بمائة ولعبد بالعتق.. لا يجعل الكلّ إقراراً واحداً مع اتحاد المجلس؛ بل إنما يجعل مرّات الكلمة الواحدة مرّة، وهذا لأن آيات السجدة محصورة، والغالب: عدم تلاوة الجميع في مجلس واحد.. فلا حرج في اعتبار كلّ منها مستقلاً بدون الجمع.

بخلاف التكرار للحفظ والتعليم والتعلم.. فإنه ليس محصور ويتفق في مجلس، فلو لم يجمعها المجلس.. لزم الحرج العظيم.

وقيّد بآية السجدة؛ لأنه لو كرّر في مجلس واحد ذكر النبي ﷺ.. قيل: كفته صلاة واحدة على النبي ﷺ. وقيل: لا.

كفتهُ سَجْدَةٌ وَاحِدَةٌ.

وَإِن بدَّلَهَا أَو الْمجْلس.. لَا.

وكذا الخلاف في تشميت العاطس في مجلس واحد.

(.. **كفته سجدة واحدة**)؛ لجواز التداخل فيها استحساناً؛ دفعاً للحرج على ما ذكرناه؛ ولما صح أنّ جبريل عليه السلام كان ينزل بآية السجدة على رسول الله ﷺ [١٨٥/ب] ويكرر عقبه، وكان رسول الله ﷺ يسجد لها مرة واحدة؛ فلو لم يجز التداخل فيها.. لكان يسجد مراراً، وهذا التداخل: **في السبب** على ما هو الأليق بالعبادات، **لا في الحكم** على ما هو الأليق بالعقوبات على ما ذكرناه.

ثم دليل التداخل: هو اتحاد المجلس؛ لكونه جامعاً للمتفرّقات، وإليه أشار بقوله: في مجلس واحد؛ فإذا اختلف المجلس.. عاد الحكم إلى الأصل، وهو وجوب التكرار كما إذا اختلف السبب، وإليه أشار بقوله: (**وإن بدّلها**) أي آية السّجدة وإن اتحد المجلس (**أو**) بدّل (**المجلس**) وإن اتحدت الآية (.. **لا**) يكفيه السجدة الواحدة؛ لعدم الجامع، بل يتكرر الوجوب: لتعدد الأسباب، والمجلس لا يختلف بمجرد القيام، بخلاف المخيرة؛ لأن قيامها دليل الإعراض، وبهذا الدّليل يبطل خيارها، بخلاف قعودها؛ فإنها لو خيرت قائمة فقعدت.. لا يخرج الأمر من يدها؛ لعدم دليل الإعراض؛ بل الفور أجمع للرأي.

ثم اختلاف المجلس:

قد يكون حقيقة: باختلاف المكان بأن يسير من مكان إلى آخر، إلّا في السير بخطوة أو خطوتين.. فإنه لا يختلف فيها على ما في «فتح القدير».

وكلٌّ من البيت والمسجد [مجلس واحد]؛ فلو انتقل من مكان إلى آخر في البيت أو المسجد لا يتكرر الوجوب على ما روي عن محمد؛ والسفينة، وإن كانت سائرة.. لا يوجب سيرها اختلاف المكان والمجلس، والدابة إذا كانت في الصلاة وهو راكب عليها.. كالسفينة؛ لأن جواز الصّلاة عليها شرعاً اعتبار للأمكنة المتعددة

وتَسدِيَةُ الثَّوْبِ والدِّياسَةُ والانتقالُ مِن غُصْنٍ إلَى آخرَ.. تبديلٌ.

مكاناً واحداً، حتى لو أحدث في صلاته بعدما قرأها فذهب للوضوء ثم أعادها بعد الفور.. لا يتكرر الوجوب؛ بخلاف المشي بالقدم.. فإنه لا موجب لاعتبار الأمكنة المتعددة فيه مكاناً؛ إذ لم تجز صلاة الماشي؛ ولذا قالوا: لو كان خلف الراكب إنسان يمشي وهو في الصّلاة عليها وتلاها مراراً.. تكرر الوجوب على الإنسان الماشي دون الراكب، أما إذا لم يكن في الصلاة والدّابة سائرة.. فيتكرر الوجوب عليه؛ لعدم الجامع.

وقيل: إذا كان المسجد والبيت كبيراً يختلف المجلس.

وقد يكون حكماً: بأن أكل أكثر من لقمتين في مكان التلاوة، أو تكلّم أكثر من كلمتين، أو شرب، أو نكح، أو نام مضطجعاً، أو أرضعت ولداً؛ أو أخذ في بيع أو شراء أو عمل يُعرَف به أنه قطعٌ لما كان قبل ذلك وإن اتحد المجلس، لا إن كان يسيراً.

واختلفوا في الصّلاة:

فعند محمّد: يوجب الانتقال فيها من ركعة إلى أخرى اختلاف المجلس.

وعند أبي يوسف: لا يوجب، فلو قرأها في ركعة ثم كررها في أخرى.. وجبت سجدة أخرى عند محمد لا عند أبي يوسف.

لمحمد: إنّ القول بالتداخل يؤدّي إلى إخلاء إحدى الركعتين عن القراءة، فتفسد الصّلاة.

ولأبي يوسف: إنه ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان العدد في حق حكم آخر، فقلنا بالعدّد في حق جواز العدد بالاتحاد في حق السّجدة.

(**وتسدية الثوب والدياسة والانتقال من غصن إلى آخر.. تبديل**) للمجلس، فيتكرر الوجوب بتكرر القراءة، وكذا السبح في [١٨٦/أ] بحر أو نهر أو حوض.

وفي «فتح القدير» عن «التمرتاشي»: واختلف في تسدية الثوب، والدياسة، والذي يدور حول الرّحى، والذي يسبح في الماء، والذي تلا في غصن ثم انتقل إلى

وَلَو تبدَّلَ مجْلِسُ السَّامعِ.. تكَرَّرَ الْوُجُوبُ عَلَيْهِ.

وَإِنِ اتَّحدَ مجْلِسُ التَّالِي.

وَإِن تبدَّلَ مجْلِسُ التَّالِي واتَّحدَ مَجْلِسُهُ.. لَا.

آخر، والأصح: الإيجاب لتبديل المجلس، ولذا يعتبر مختلفاً في الغصنين في الحل والحرم، حتى إن الحلال لو رمى صيداً على غصن شجرة أصلها في الحل والغصن في الحرم.. يجب الجزاء.

ثم تكرر الوجوب في تسدية الثوب بناء على أن يغرس الحائك خشبات يسوّي فيها السّدى ذاهباً وجائياً، وأما لو كان يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد.. فلا يتكرر الوجوب، كما في البلاد الإسكندرية.

(**ولو تبدّل مجلس السّامع.. تكرر الوجوب عليه وإن اتحد مجلس التالي**) لأن السبب القريب في حقه هو السماع، وقد تبدّل مجلسه فيه، فيتبدل الوجوب أيضاً، وقيل: إن السبب في حق السامع أيضاً هو التلاوة، والسماع شرطٌ عملَ التلاوةَ في حقه، وإنما يتكرر الوجوب على هذا القول أيضاً مع اتحاد السبب؛ لأن اتحاد مجلس التالي إنما أبطل العدد في حق التّالي فقط، فلم يظهر ذلك في حق غيره، فتكرر الوجوب في هذه المسألة كان إجماعاً على ما صرح به في «فتح القدير».

(**وإن تبدل مجلس التالي واتحد مجلسه**) أي مجلس السامع (**.. لا**) يتكرر الوجوب على السامع على ما صحّحه في «الهداية» على أن السبب في حق السامع: السّماع ولم يتبدل مجلسه فيه.

وقال فخر الإسلام: إن الوجوب في هذه المسألة يتكرر على السامع؛ لأن الحكم يضاف إلى السبب، والسبب في حقه: هو التلاوة، والسماع شرط عمله، وقد تكرر التلاوة بتبدل مجلس التالي، ورجحه في «الكافي» أيضاً.

وقد يقال: إن تبدل مجلس التالي قد أبطل الاتحاد في حق التالي فقط.. فلم يظهر ذلك في حق السامع، وبهذا يقال: إن عدم التكرر على السامع في هذه المسألة

وكيفِيَّتُهُ: أَن يسْجدَ بشرائِطِ الصَّلَاةِ، بَينَ تكبيرَتَينِ، مِن غيرِ رفعِ يَدٍ، وَلَا تشهُّدٍ، وَلَا سَلامٍ.

وَكُرِهَ أَن يقْرَأَ سُورَةً ويدَعَ آيَةَ السَّجْدَةِ، ....

إجماع، لكن الخلاف ثابت فيها.

(وكيفيته: **أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين**) وهما سنتان على ما في «العناية».

وفي «فتح القدير»: إنهما مندوبتان.

(**من غير رفع يد**)؛ لأن هذه التكبيرة للانحطاط لا للتحريمة، والرفع للتحريمة كما في الصلاة، ولا تحريمة فيها.

(**ولا تشهد ولا سلام**)؛ لأنه للتحليل، وهو يقتضي سبق التحريمة، ولا تحريم.. فلا تحليل.

ويقول فيها مثل ما يقول في سجدة الصلاة، وإن لم يذكر شيئاً.. لم يضره، على ما صحّحه في «العناية»؛ وهكذا صحّحه في «فتح القدير».

ثم قال: وينبغي أن لا يكون هذا على عمومه؛ فإن كانت السجدة في الصّلاة.. يقول فيها ما يقال فيها؛ فإن كانت فريضة.. قال: «سبحان ربي الأعلى»، أو نفلاً.. قال ما شاء مما ورد؛ كـ: «سجد وجهي للذي خلقه...» إلى آخره.

وإن كان خارج الصلاة.. قال كل ما أثر عن ذلك.

وعن أبي حنيفة: لا يكبر عند الانحطاط، وعنه: يكبر عنده في الانتهاء.

ويستحب أن يقوم ويسجد.

(وكره **أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة**)؛ لأنه يشبه الاستنكاف عنها، ولأن [١٨٦/ب] فيه قطعاً لنظم القرآن وتغيير التأليفة؛ واتباع النظم والتأليف مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾؛ أي: بالتأليف، فكان التغيير مكروهاً، كذا في «فتح القدير» عن «البدائع»، وهذان التعليلان مقتضاهما: أن يكون الكراهة تحريمية؛ لأن الاستنكاف عنها والتغيير: حرام.

لَا عَكسُهُ.

وَنُدِبَ أَن يضمَّ إِلَيْهَا آيَةً أَو آيتَينِ قبلَهَا.

وَاسْتُحْسِنَ إِخْفَاؤُهَا عَنِ السَّامعينَ.

ويَقضيهِ.

(لا عكسه)؛ لأن فيه مبادرة لها، لكن هذا إن لم يكن في الصّلاة، وإلّا.. فكره عكسه أيضاً على ما فهم من «قاضي خان».

(وندب أن يضم إليها آية أو آيتين قبلها)؛ لدفع توهم التفضيل، على ما روي عن محمّد، وليكون أدّل على مراد الآية، ولتحصل السّجدة بحق القرآن، لا بحق إيجاب السّجدة؛ إذ القراءة للسجود ليست بمستحبة، فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السّجود، كذا في «البدائع».

ولو قرأ آية السجدة إلّا الحرف الذي في آخرها.. لا يسجد.

ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده.. لا يسجد، إلّا أن يقرأ أكثر آية السّجدة بحرف السّجدة على ما في «الزيلعي».

(واستحسن إخفاؤها عن السامعين)؛ شفقة عليهم؛ لاحتمال أنهم يتكاسلون عن أدائه.

(ويقضيه) عند فوات وقته؛ لكن الصّلاتيّة تقضى فيها لا في خارجها على ما مر.

وههنا بحث: لما مر أن الصحيح في الصّلاتيّة وجوبها فوراً، وفي غير الصلاتية وجوبها متراخياً، والقضاء إنما يصح على القول بالفور؛ فإن كان المراد به الصّلاتيّة.. بقي الآخر، وإن كان كلاهما.. يلزم الجمع بين القول الصحيح وغيره، وإذا تلا في وقت غير مكروه.. لا يجوز به السجود في وقت مكروه؛ لأنه وجب كاملاً.. فلا يؤدى ناقصاً، ولو تلا في وقت مكروه فسجد فيه.. يجزئه؛ لأنه أداه كما وجب، ولو لم يسجد فيه حتّى جاء وقت آخر مكروهاً فسجد لها فيه.. قيل: يجوز، وقيل: لا، كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ الْمُسَافِرِ)

مَن جَاوزَ بيُوتَ مِصرِهِ مِن جَانبِ خُرُوجِهِ..................

(باب المسافر)

أي: في بيان صلاة السّفر؛ لأنه المقصود من عقد الباب؛ ولذا جعل الخبر القصر (**من جاوز بيوت مصره من جانب خروجه**)؛ إشارة إلى أن موضع القصر هو محل تجاوزه بيوت مصره من جانب خروجه على ما يدلّ عليه ما روي في الصّحيح أنه ﷺ قصر العصر بذي الحليفة، ولا بد أن يجاوز رُبُض المصر؛ وهو ما حوله من بيوت ومساكن، وإليه أشار بإطلاقه، فلو جاوز بيوت مصره من جانب خروجه وتحازيه بيوت من جانب آخر في مقدار الجانب الذي خرج منه.. جاز القصر.

فإن قيل: عند مفارقة المربض يتحقق مبدأ الفناء، إذ هو مقدّر بغلوة على ما هو المختار؛ وقيل بأكثر منها، والفناء ملحق بالمصر شرعاً، حتى جازت الجمعة والعيد فيه، ومقتضاه: أن لا يقصر بمجرد مفارقة البيوت؛ بل لا بدّ أن يجاوز الفناء.

أجيب عنه: بأن الفناء إنما ألحق به فيما هو من حوائج أهله المقيمين فيه لا مطلقاً، والجمعة وصلاة العيد كذلك، فألحق به في حقهما، بخلاف صلاة السفر؛ فلا يلحق به في حقها؛ وأمّا على قول من منع الجمعة فيه إذا كان [١٨٧/أ] منقطعاً عن العمران.. فلا يرد الإشكال.

وفي «قاضي خان» فصّل في الفناء فقال: إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة.. يعتبر مجاوزة الفناء أيضاً؛ وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة.. يعتبر مجاوزة عمران المصر؛ وكذلك إذا كان هذا الانفصال بين القريتين أو بين قرية ومصر.

وإن كانت القرى متّصلة بربض المصر.. فالمعتبر مجاوزة القرى، هو الصّحيح، وإن كانت القرى متّصلة بفناء المصر لا بربض المصر.. يعتبر مجاوزة الفناء، ولا يعتبر مجاوزة القرية. انتهى.

مُرِيداً سيراً وسطاً ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ..

فظهر منه اشتراط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر على الصحيح، وجزم به في «فتح القدير».

واعترض به على «الهداية»؛ لإشعار كلامه عدم اشتراطه.

وفي «البحر»: وظاهر كلام «المجتبى» ترجيح عدم اشتراطه.

وفي «الفتاوى»: إن كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر - وفي القديم كانت متصلة بالمصر - لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلّة.

(مريداً سيراً وسطاً ثلاثة أيام) أشار إلى اشتراط هذا القصد؛ لأن الأحوال شروط، وبناء على هذا الشّرط قالوا: أمير خرج مع جيشه في طلب العدو، ولم يعلم أين يدركهم.. فإنهم يصلون صلاة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة جدّاً؛ وكذا المكث في ذلك الموضع.

أما في الرجوع؛ فإن كانت مدة سفر.. قصروا عملاً بالشرع.

وصبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام، ففي أثنائها بلغ الصبي وأسلم الكافر.. يقصر الذي أسلم فيما بقي، ويتم الذي بلغ؛ لعدم صحة القصدِ والنيةِ من الصبي حين أنشأ السّفر، بخلاف النصراني - فإنه أهل لها - والباقي بعد صحة النية بالبلوغ أقل [من] ثلاثة أيام فلا يقصر.

وقال أبو بكر بن الفضل: إن [كان] بينهما وبين المقصد أقل من ثلاثة أيام.. كانا مقيمين، وقيل: يصليان ركعتين.

ولو أسلم حربي في دار الحرب [كان] ولم يعلم أهل داره به، أو علموا ولم يخشهم على نفسه.. فهو على إقامته، وإن خشيهم على نفسه فهرب منهم قاصداً مسيرة ثلاثة أيام.. لم يصر مسافراً؛ لأن قصده هذا لم يعتبر؛ لأنّ مقصوده حفظ نفسه، فيجوز أن يتحصن منهم في أقل من مدة السفر.

قَصَرَ الْفَرْضَ الرُّباعيَّ، وَصَارَ فَرْضُهُ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ.

ولو طاف الدنيا بلا نية قطع مسيرة ثلاثة أيام.. لا يقصر؛ والمراد باليوم: النهار من أقصر أيام السنة لا الليل؛ لأنها للاستراحة؛ ولا يشترط سفر كل يوم إلى الغروب، حتى لو بكّر من اليوم الأوّل ومشى إلى الزوال، ثم في اليوم الثاني كذلك.. صار مسافراً؛ لأنه لا بدّ له من النزول للاستراحة لنفسه ولدابته وللحاجة الأصلية.

وقال أبو يوسف: المعتبر يومان وأكثر الثالث.

والشافعي: يوم وليلة.

وقال بعض أصحابنا: إنه مقدر بخمسة عشر فرسخاً.

وبعضهم: بأحد وعشرين فرسخاً.

وبعضهم: بثمانية عشر فرسخاً.

والحجة عليهم: قوله ﷺ: «يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها» ثم لا بد أن يكون قصده وإرادته قبل الصلاة، ولذا [١٨٧/ب] قال في «التجنيس»: إذا افتتح الصّلاة في السفينة حال إقامته في طرف البحر، فنقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر.. يتم صلاة المقيم عند أبي يوسف، خلافاً لمحمد؛ لأنه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الإتمام والقصر، فرجح ما يوجب الإتمام احتياطاً.

(.. **قصر**): خبر «من جاوز».

(**الفرض الرباعي وصار فرضه فيه ركعتين**)؛ لما روي عن عمر رضي الله عنه قال: «إنّ صلاة السفر ركعتان»، والموقوف في أمثاله في حكم الرفع، وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنه.

وهو حّجة على الشافعي في القول بأنّ فرض المسافر أربع، والقصر رخصة ترفيه لا رخصة إسقاط، فيتخيّر فيها كالصوم.. فإنه قياس في مقابلة النص؛ ولأنه فاسد لأن الصّوم يلزمه قضاؤه بخلاف الشفع الثاني من الصّلاة.. فإنه لا يقضى اتفاقاً؛ ولأنه ﷺ سماه صدقة؛ والصدقة فيما يحتمل التمليك إسقاط محض.

وَاعْتُبِرَ فِي الْوَسطِ:

فِي السَّهلِ: سَيرُ الْإِبِلِ ومشيُ الْأَقْدَامِ.

وَفِي الْبَحْرِ: اعْتِدَالُ الرِّيحِ..

فإن قيل: قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾، ولفظ: «لا جناح» ظاهر في الإباحة دون الوجوب.. فلا يجب قصره.

قلنا: علّق القصر بالخوف حيث قال تعالى: ﴿أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾، والخوف ليس بشرط لقصر ذات الصّلاة بالاتفاق، فيكون شرطاً لقصر الأوصاف من ترك القيام إلى القعود، والركوع والسجود إلى الإيماء عند الخوف من العدو ونحوه، وقصر الأوصاف عند الخوف مباح عندنا أيضاً، ومحمل الآية هو هذا.

(**واعتبر في الوسط في السهل**) مقابل الجبل (**سير الإبل**) أي: إبل القافلة دون البريد على ما في «البحر»، (**ومشي الأقدام**) في أقصر أيام السنة.

قال في «فتح القدير»: وعلى اعتبار سير ثلاثة أيام بمشي الأقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم واحد.. قصر فيه وأفطر؛ لتحقق سبب الرّخصة، وهو قطع مسافة ثلاثة أيام بسير الإبل ومشي الأقدام.

وفي «البحر» عن «السّراج»: إذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد؛ فسار إليها على البريد أو على الفرس مسرعاً فواصل في يومين.. قصر.

(و) اعتبر (**في البحر اعتدال الريح**) يعني: إذا كان لموضع طريقان: أحدهما: في البحر يقطع بثلاثة أيام ولياليها إذا كانت الريح هادئة، والثاني: في البر يقطع بيوم أو يومين.. لا يتعبر أحدهما بالآخر، بل اعتبر كل بنفسه؛ فإن ذهب إلى طريق الماء.. قصر، وإن ذهب إلى البَرّ.. يتم، ولو انعكس.. انعكس الحكم، واعتدال الريح معلوم عند الملاحين.

وَفِي الْجَبَلِ: مَا يَلِيقُ بِهِ.
فَلَو أَتمَّ الْمُسَافِرُ؛ إِن قعدَ فِي الثَّانِيَةِ.. صحَّت وأساءَ.
وَإِلَّا.. فَلَا تصحُّ.

(و) اعتبر (**في الجبل ما يليق به**) يعني لو كان طريق الجبل مسيرة ثلاثة أيام بسير الإبل ومشي الأقدام.. قصر ولو كان قطعه في السهل في يوم.

والحاصل: أن تعتبر المدة في أي طريق أخذ فيه، (**فلو أتم المسافر، إن قعد في الثانية**) وقرأ فيها (.. **صحت**) فرضه، ويصير الآخران نفلاً لزمه القراءة فيهما، وبطل فرض من اقتدى به فيهما؛ لكونه اقتداء المفترض بالمتنفل.

(**وأساء**) لتأخيره السلام الواجب، أو لتركه القصر الواجب؛ ولخلطه الفرض [١٨٨/أ] بالنفل قصداً، ولبنائه النفل على تحريمة الفرض.

(**وإلا**) أي: وإن لم يقعد في رأس الثانية أو لم يقرأ في الأوليين؛ لأنه لو لم يقرأ فيها فسد فرضه، وإن قعد في الثانية وقرأ في الأخريين ما لم ينو الإقامة (.. **فلا تصح**) لأن القعدة الأخيرة من أركان الصلاة، وقد تركها.

وكذا تعيين الأوليين بالقراءة فرض في حقه؛ فلا تنوب عنه القراءة في الأخريين ما لم ينو الإقامة.

قال الإسبيجابي: لو صلّى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد، ثم نوى الإقامة قبل التّسليم أو بعدما قام إلى الثالثة قبل أن يقيّدها بالسجدة.. فإنه يتحول فرضه إلى الأربع، إلّا أنه يعيد القيام والركوع ولا يعتد ما فعله؛ لأنه فعلٌ بنية التطوع.. فلا ينوب عن الفرض، وهو مخيّر في القراءة، ولو قيّدها بسجدة ثم نوى الإقامة.. لم يتحول فرضه، ويضيف إليها أخرى فتصير الركعتان نفلاً، ولو أفسدهما.. لا شيء عليه من القضاء ويتم فرضه.

ولو قرأ فيهما ولم يتشهد، وقام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة.. تحول فرضه أربعاً اتفاقاً؛ فإن لم يقم صلبه.. عاد إلى التشهد؛ وإن أقامه.. لا يعود، وهو مخيّر في القراءة فيهما.

وَلَا يزَالُ على حُكم السَّفرِ حَتَّى يدْخلَ وَطنَهُ، أَو يَنْوِيَ مُدَّةَ الْإِقَامَةِ بِبَلَدٍ آخرَ أَو قَرْيَةٍ،...

ولو قيّدها بالسّجدة ثم نوى الإقامة.. فقد تأكد الفساد؛ فيضيف إليها أخرى، فيكون الأربع نفلاً على قولهما، وبطل أصلاً عند محمد؛ لأنّ عنده بعد الفساد لا ينقلب نفلاً.

ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى الإقامة قبل أن يسلِّم، أو قام إلى الثالثة ثم نوى الإقامة قبل أن يقيّدها بالسجدة.. فإنه يتحول إلى الأربع ويقرأ في الأخريين قضاء من الأوليين، ولو قيّدها بالسجدة ثم نوى.. فسدت اتفاقاً، ويضيف إليها رابعة ليكون تطوعاً عندهما. انتهى.

(**ولا يزال على حكم السفر**) من القصر والإفطار (**حتى يدخل وطنه**) الأصلي، فحين دخل.. يصير مقيما؛ نوى الإقامة أو لا، لأنّ النية لتعيين المحتمل، ولا احتمال في وطنه لتعيينه الإقامة، وأشار بإطلاقه:

إلى أنه لو كان في الصّلاة فأحدث وذهب للوضوء، فدخل مصره للماء.. يصير مقيماً. بخلاف اللّاحق: فإنه إذا أحدث ودخل مصره للوضوء.. لا يصير مقيماً؛ لأنه كان خلف الإمام ولا يعتبر فعله.

وإلى أنه لو دخله بعدما سار ثلاثة أيام أو أقل.. يصير مقيماً، إلّا أنه إذا كان أقل منها.. يصير مقيماً بمجرد العزم إلى الدخول بأن يرجع إليه وإن لم يدخل على ما في «العناية»؛ لأنه رفض السّفر قبل استحكامه، وهو مما يقبل الرفض قبل الاستحكام؛ فإذا صار مقيماً بعزمه.. يصلي أربعا في المفازة.

وقال في «فتح القدير»: وقياس هذا: أن لا يحلّ فطره في رمضان؛ كما لا يجوز قصره وإن كان بينه وبين بلده يومان؛ لانتقاض سفره بمجرد عرضه.

(**أو ينوي مدة الإقامة ببلد آخر أو قرية**) والمراد: أن ينوي الإقامة حين دخل البلد أو القرية، وإلا.. فنيّة الإقامة بالبلد أو القرية متحققة حال سفره إليها قبل [١٨٨/ب] دخوله. كذا في «فتح القدير».

أطلق النية فشمل الحكميّة؛ كالخارج دخل الشام، وعلم أنّ القافلة إنما تخرج بعد خمسة عشر يوماً وعزم أن لا يخرج إلّا معهم.. فإنه يتم كناوي الإقامة على ما في «المحيط».

والتقييد بالبلد والقرية احتراز عن نية الإقامة في المفازة والبحر. فإنها لا تصح فيهما؛ لعدم صلاحيتهما الإقامة فيهما، فلا تأثير للنية، لكن ينبغي أن يقيد في المفازة بما إذا سار ثلاثة أيّام؛ لأنه لو نوى الإقامة فيها قبل ثلاثة أيام.. تصح نيته؛ لأن السّفر لمّا لم يستحكم علّة.. كانت نية الإقامة نقضاً للعارض لا ابتداءَ علّةٍ؛ وإذا كما سار ثلاثة أيّام ثم نوى [الإقامة في غير موضع] إقامة ابتداء [.. لا تصح؛ لأن هذا] إيجابٌ.. فلا يصح إلّا في محلّه.

وفي «المجتبى»: النية إنما تؤثر بخمس شرائط:

أحدها: ترك السّير، حتى لو نوى الإقامة وهو يسير.. لم يصح.

وثانيهما: صلاحيّة المحلّ، حتى لو نوى الإقامة في بحر أو جزيرة أو بعد خروج الوقت.. لم يصحّ.

وثالثها: اتحاد الموضع.

ورابعها: المدة.

وخامسها: الاستقلال بالرأي.

ولذا قالوا: اللّاحق إذا أدرك أوّل الصّلاة مع الإمام والإمام مسافر، فأحدث أو نام فانتبه بعد فراغ الإمام ونوى الإقامة.. فإنه لم يتم؛ لأن اللّاحق كان خلف الإمام، فإذا فرغ الإمام.. فقد استحكم الفرض، فلا يتغير في حقّ الإمام بنية الإقامة، فكذا في حق اللّاحق؛ لعدم استقلاله في رأيه ما دام خلف الإمام، ولأنه قاضٍ من وجه فلا يتغير على ما بيناه في حاشيتنا على «مرآة الأصول».

وَهِيَ: خَمْسَةَ عشرَ يَوْماً، أَو أَكثرَ.

وَلَو نَوَاهَا بموضعَينِ كمكَّةَ وَمِنىً.. لَا يصيرُ مُقيماً،..........

فإن قيل: قد ذكر في «الخلاصة» وغيرها: أن المسافر إذا نوى الإقامة في خلال الصّلاة في وقت تلك الصلاة.. فإنه يتحوّل فرضه أربعاً..؛ سواء نواها في أوّل الصّلاة أو في وسطها أو في آخرها؛ وسواء كان منفرداً أو مقتدياً أو مدركاً أو مسبوقاً.. فالظاهر من قولهم: «أو مقتدياً» أن المسافر إذا اقتدى مسافراً أو نوى الإقامة خلفه.. يصير مقيماً بهذه النية؛ فيتم بعد سلام الإمام؛ وهذا يخالف ما سبق من أنه ما دام خلف الإمام.. لا يستقل في رأيه.

أجيب: بأن المراد بما سبق: أنه لا يستقل في نية بعد إتمام الإمام صلاته واستحكامه، وفيما نحن فيه أنّه نوى الإقامة قبل استحكام صلاة الإمام بعد؛ فإن صلاة الإمام تحتمل الانقلاب أربعاً بنيته في خلالها أيضاً.

(وهي خمسة عشر يوماً) لأنه لا بد من اعتبار مدة؛ لأنّ السفر يجامعه اللبث؛ بمعنى أن حقيقة اللبث مع قيام حقيقة السّفر توجد في كل مرحلة؛ فلا يمكن اعتبار مطلقه.. فلا بد أن يقدر له مدّة، فقدّرناها بمدة الطّهر؛ لأنّهما مدّتان موجبتان؛ فإن مدّة الطّهر توجب إعادة ما سقط بالحيض، والإقامة توجب ما سقط بالسّفر؛ كما قدرنا أدنى مدة السّفر بأدنى مدة الحيض، أعني: ثلاثة أيام؛ لكونهما مسقطتين، وهذا التقدير [١٨٩/أ] مروي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أيضاً؛ والموقوف في أمثاله حكمه الرفع **(أو أكثر)**. كذا في «الهداية»، وهو زائد لا حاجة إليه على ما في «العناية».

(ولو نواها) أي: مدة الإقامة **(بموضعين)** مستقلين؛ لأنه لو نواها بموضعين غير مستقلّين؛ كقرية قريب مصر، بحيث تجب الجمعة على ساكنيها.. فإنه يصير مقيماً بنية الإقامة فيهما، فيتم بدخول أحدهما؛ لأنهما في الحكم كموضع واحد.

(كمكة ومنى.. لا يصير مقيماً)؛ لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع إلى عشرة وخمسة عشر دفعاً للتحكم وهذا ممتنع؛ لأنه يؤدي إلى عدم

إِلَّا أَن يَبيتَ بِأَحَدِهِمَا.

وَقصرَ إِن نوى أقلَّ مِنْهَا، ....

تحقق السفر أصلاً؛ لأن إقامة المسافر في مراحل لو جمعت كانت خمسة عشر وأكثر.

(إلا أن يبيت بأحدهما) فيصير مقيماً بدخوله فيه لا بدخوله في الآخر؛ لأن إقامة المرء تضاف إلى مبيته، إلّا ترى أن السّوقي إذا قيل له: أين تسكن؟ يقول: في محلة كذا، ونهاره كله في السّوق؟ ثم بالخروج منه إلى الموضع الآخر.. لا يصير مسافراً، ومعنى اللفظ «إلا إن نوى» أن يقيم بالليل في أحدهما مدة الإقامة، وذكر في كتاب المناسك: أن الحاجّ إذا دخل مكّة في أيام العشر من ذي الحجة ونوى الإقامة - أعني: خمسة عشر - لا يصح؛ لأنه لا بدّ له من الخروج إلى منى وعرفات فلم يتحقق الشرط.

(وقصر إن نوى بأقل منها) أي: مدة الإقامة، أعني: خمسة عشر، وقال الشافعي في قول: إذا نوى الإقامة أربعة أيام.. صار مقيماً، وقول آخر: صار مقيماً في أربعة أيام وإن لم ينو.

واحتج للأوّل: بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ على القصر بالضرب في الأرض؛ ومن نوى الإقامة.. فقد ترك الضرب، والمعلّق بالشرط ينعدم عند عدم الشرط؛ إلّا أنا تركنا ما دون ذلك بدليل الإجماع.

وللثاني: بما روي عن عثمان رضي الله عنه: من قام أربعاً.. أتم، ولم يذكر النية.

قلنا: إن ترك الضرب في الأرض يحصل بنية ثلاثة أيام أيضاً، ولم ينعدم المشروط، والإجماع على عدم جوازها في الأربعة كالإجماع على ما دونها على ما ذكره الطحاوي، وقد روي عن عثمان خلاف ذلك أيضاً.. فلا يصلح حجة.

أَو لم ينوِ وَلَو بَقِيَ سِنِينَ.

وَكَذَا عَسْكَرٌ نواها بِأَرْضِ الْحَرْبِ، أَو حاصَروا مِصراً فِيهَا،..............

(أو لم ينو وبقي سنين) ويقول: غداً أو بعد غد أخرج، وهذا لأن ابن عمر رضي الله عنهما أقام بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر، وعن جماعة من الصحابة مثل ذلك.

(وكذا) أي: قصر (عسكر نواها) - أي: الإقامة خمسة عشر يوماً - (في أرض الحرب) مشغولين بالحرب أو لا، (أو حاصروا مصراً فيها) أي: في دار الحرب، وهذا لأنّ نيّتهم لم تصادف محلّها؛ لأنهم بين الفرار عنها والقرار فيها، فلا تتم علّة في ثبوت حكم الإقامة كما في المفازة، فكانت البلد في دار الحرب قبل الفتح في حق العسَكر كالمفازة من حيث إنها ليست بموضع إقامة.

بخلاف من دخل دار الحرب بأمان فنوى الإقامة فيها نصف شهر في موضع الإقامة؛ فإنه يتم لأنّ [١٨٩/ب] أهل الحرب لا يتعرّضون له بحكم الأمان، فصارت الدار موضع إقامة.

والأسير في دار الحرب إذا انفلت منهم ووطّن على الإقامة خمسة عشر يوماً.. لم يصر مقيماً مثل العسكر على ما في «قاضي خان» و«الخلاصة»، وفرعه في «فتح القدير» على ما ذكرناه من أن نيته لم تصادف محلها، فلا يتم علّةً، فصار كمن دخل مصراً لقضاء حاجة معيّنة لا غير، ونوى الإقامة فيه خمسة عشر يوماً.. فإنه لا يصير مقيماً؛ فإنه متردّد بين أن يقضي حاجته فيخرج، وبين أن لا يقضي فيقيم فيه، فلم يكن موضع إقامة له.

فكذا الأسير متردّد بين أن زال خوفه فيخرج من الغار، وبين أن لا يزال فيقيم فيه.

وذكر في «قاضي خان» و«الخلاصة»: الكافر إذا أسلم في دار الحرب ولم يتعرضوا له.. فهو على إقامته، وإن علم أهل الحرب بإسلامه فهرب منهم مريداً مسيرة السفر ثلاثة أيّام ولياليها.. لم يكن مسافراً؛ لأن نيّته غير معتبرة. انتهى.

أَو حاصروا أهل الْبَغيِ فِي دَارِنَا فِي غَيرِهِ.
وَيَتِمُّ أهلُ الأَخبيةِ لَو نَوَوها فِي الأَصَحِّ.

لأن مقصوده هو التخلص عنهم لا قطع تلك المدة، وحكم الأسير في دار الحرب كحكم العبد.. لا تعتبر نيته، على ما صرّح به في «قاضي خان». وسنبيّن حكم العدد في آخر الباب إن شاء الله تعالى.

(**أو حاصروا أهل البغي في دارنا في غيره**) أي غير المصر؛ سواء كان في المفازة أو في البحر على ما في «الهداية»، وعلّله بأنّ حالهم مبطل عزيمتهم، يعني: إن المحلّ وإن كان صالحاً للنيّة لكونه في يد أهل الإسلام.. لكن ثمة مانع آخر، وهو أنهم إنما يقيمون لغرض، فإذا حصل.. انزعجوا، فلا تكون نيتهم مستقرة، فلا تتم نيّتهم علّة.

وكذا لو حاصروا أهل البغي في حصنهم في دار الإسلام.. لم يقصروا وإن نووا خمسة عشر يوماً؛ لما ذكرناه.

والحاصل: أنهم متردّدون بين القرار والفرار، فلا تعتبر نيّتهم، فقوله: «في غيره» ليس قيداً احترازياً.

(**ويتم أهل الأخبية لو نووها**) إي الإقامة (**في الأصح**) وإن كانوا في المفازة؛ لأن الإقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى إلى مرعى، هكذا علّله في «الهداية» و«الزيلعي»، والذي ظهر منه: أنهم مقيمون أبداً، لا أنهم صاروا مقيمين بنية الإقامة بعد كونهم مسافرين.

وبه صرّح في «العناية» حيث قال: ونيّة الإقامة من أهل الأخبية مختلف فيها، فمنهم من يقول: لا تصّح أبداً؛ لأنهم ليسوا في موضع الإقامة فهم مسافرون أبداً، والأصح: أنهم مقيمون على ما روي عن أبي يوسف؛ لأن الإقامة أصل، والسفر عارض يحصل عند قصد الانتقال إلى مكان بينه وبين مدة السّفر، وهم لا يقصدون ذلك، وإنما ينتقلون من ماء إلى ماء ومن مرعى إلى مرعى، فكانوا مقيمين أبداً.

وَلَوِ اقْتدى الْمُسَافِرُ بالمقيمِ فِي الْوَقْتِ.. صَحَّ وَيتمُّ.

قال في «قاضي خان» و«الخلاصة»: وموضع الإقامة: العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب.. لا الخيام والأخبية والوبر.

والرعاة إذا كانوا يطوفون في المفاوز لهم خيام وأخبية.. لا يصيرون [١٩٠/أ] مقيمين.

وعن أبي يوسف: إن نزلوا موضعاً كثير الماء والكلأ، ونصبوا محاريب واتّخذوا مخابز، ونووا الإقامة فيها خمسة عشر يوماً؛ والماء والكلأ يكفيهم لتلك المدّة.. صاروا مقيمين؛ وكذا التّراكمة والأعراب. انتهى.

فظهر أن لأبي يوسف روايتين في هذه المسألة:

جعل في أحدهما: المفاوز في حقهم كالقرى في حق أهل القرى، فكان انتقالهم من مرعى إلى مرعى كالانتقال من قرى إلى قرى، فصاروا مقيمين أبداً على ما نقله «العناية» عنه.

وجعلهم في أخرى: مسافرين، ثمَّ بالنية في موضع معين.. صاروا مقيمين.

والظاهر من كلام المصنف هذه الرواية؛ لأنهم على الرّواية الأولى عنه مقيمون أبداً لا يحتاجون في الإقامة إلى النّية.

ولو كان مع أهل الأخبية مسافر ونوى الإقامة معهم.. فعن أبي يوسف فيه روايتان، وعند أبي حنيفة أنه لا يصير مقيماً.

وفي «البحر»: أنهم إذا ارتحلوا عن موضع إقامتهم في الصّيف وقصدوا موضع إقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة السّفر.. فإنهم يصيرون مسافرين في الطّريق.

(**ولو اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت.. صحّ ويتمّ**) لأنه يتغيّر فرضه إلى الأربع بالاقتداء؛ كما في نية الإقامة في المدة بجامع الاتصال، فإن المغيّر في الأصل - وهو النيّة - متّصله بالمدّة.

وفي الفرع: - وهو الاقتداء - متصل بالسبب وهو الوقت، وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت؛ فإنه لو نوى الإقامة فيه.. تغير إلى أربع، فيعدّ قبوله للتغير توقّف تحقّق التغيير على مجرّد وجود السّبب، وقد وجد ههنا وهو الاقتداء، فيترتب عليه الحكم بلا توقف.

فإن قيل: انعقاد الاقتداء سبب للتغيّر موقوف على صحّة اقتداء المسافر بالمقيم، وصحته موقوفة على تغير فرضه؛ إذ ما لم يتغير.. لزم أحد الأمرين من اقتداء المفترض بالمتنفّل في حقّ القعدة، أو القراءة على ما سيظهر لك، فقد توقف التغير على صحة الاقتداء، وصحّته على التغير، وهذا دورٌ.

أجيب: بأنه دور معيّة لا دور ترتب، بأن ثبت صحة الاقتداء والتغيّر معاً، إلّا أنه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتداء؛ لأنه مطلوب شرعاً ما لم يمنع منه مانع، ولا مانع إلّا عدم التغير، وهو ليس بلازم لغرض ثبوت التغير بما يصلح سبباً له، فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سبباً له أيضاً، فيثبت عند الاقتداء، فتثبت الصحة معه.

فإن قيل: فعلى هذا - أعني: على تقدير تغير فرضه إلى الأربع - ينبغي أن يعيد أربع ركعات لو أفسد بعدما اقتدى بالمقيم؛ كما لو اقتدى به في فرضه بنية النّفل ثم أفسد، فإنه يقضي أربعاً مع أنه يصلي ركعتين.

قلنا: إنما يلتزم بالاقتداء بالمقيم إسقاطاً للفرض عن ذمته وهو ركعتان، إلّا أنه تغير إلى الأربع حكماً للمتابعة، ولما زالت المتابعة بالإفساد.. بقي ما في ذمته من الفرض على ما كان بعد زوال علّة التغير، بخلاف المقتدي متنفّلاً؛ فإنه التزم بالاقتداء صلاة الإمام قصداً لا إسقاط الفرض كما في الأولى، وصلاة الإمام أربع فيلزمه [١٩٠/ب] كذلك.

وَبعده.. لَا يَصحُّ.

ومن هـهنا ظهر وجه ما قال في «فتح القدير»: لو اقتدى المقيم بالمسافر، فأحدث الإمام المسافر فاستخلف المقيم.. لا يتغير فرضه إلى الأربع مع أنه صار مقتدياً بالخليفة المقيم؛ لأنه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر.. كان المسافر كأنه الإمام فيأخذ الخليفة صفة الأولى؛ حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين.. فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين.

ووجه ما قال فيه أيضاً: لو أمّ مسافر مسافرين ومقيمين، فقبل أن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين، أو قام فذهب ثم نوى الإمام الإقامة.. فإنه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلّموا أربعاً؛ لوجود المغيّر في محلّه، وصلاة من تكلم تامّة؛ لأنه تكلم في وقت لو تكلم إمامه فيه.. لم تفسد؛ فكذا صلاة المقتدي إذا كان بمثل حاله.

ولو تكلم بعد نيّة.. فسدت صلاته؛ لأنه انقلب فرضه أربعاً ثم تكلّم، ولكن يجب عليه قضاء صلاة المسافرين ركعتين؛ لأن الأربع للتبعيّة، وقد زالت بفساد الصّلاة. انتهى. كذا ذكره الإسبيجابي.

(**وبعده: لا يصح**) اقتداؤه به؛ لأنه قد تقرّر فرضه في ذمته ركعتين لانقضاء الوقت، فلا يتغير بالاقتداء، كما لا يتغير بنية الإقامة بعد، فلا يصح لعدم المصحّح؛ وهذا إذا خرج الوقت قبل الاقتداء.

أما إذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ.. فلا يفسد ولا يبطل اقتداؤه؛ لأنه حين اقتدى.. صار فرضه أربعاً للتبعيّة كالمقيم، وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت.

وكذا لو نام خلف الإمام حتى خرج الوقت فانتبه.. يتمّ أربعاً بطريق الأولى.

ثم بعد خروج الوقت على المسافر لا يصح اقتداؤه بالمقيم؛ سواء خرج عليه أيضاً أو لا، بأن صلّى المقيم ركعة من الظهر مثلاً أو ركعتين ثم خرج الوقت عليه،

واقتداءُ الْمُقِيمِ بِهِ صَحِيحٌ فيهمَا.

فاقتدى به مسافر في الظهر.. فإنه لا يصح اقتداؤه في الصّورتين؛ لما ذكرناه من أن فرضه لا يتغير إلى الأربع؛ فإذا لم يتغير فإن اقتدى به؛ فإما أن يسلم على الركعتين، أو يتم الأربع مع الإمام.

وعلى الأول: تفسد صلاته؛ سواء سلّم قبل القعود أو بعده، قبل أن يقعد الإمام أو بعد أن يقعد هو؛ لأنّ في الأول: ترك الفرض وهو القعدة الأخيرة، وفي الثاني: قعوداً قبل الإمام وهو غير معتبر، وفي الثالث: يلزم اقتداء المفترض بالمتنفّل لمفترض في حق القعدة.

وعلى الثاني: يلزم اقتداء المفترض بغير المفترض في حق القعدة والقراءة معاً إن اقتدى به في أوّل صلاته وقرأ الإمام في الشفع الأوّل؛ لأن القعدة الأولى والقراءة في الشفع الأول فرض للمسافر، وليس بفرض للإمام بل واجب، أو في حق القراءة فقط إن اقتدى به في الشفع الثاني وقرأ الإمام في الشفع الأول والثاني، وإن لم يقرأ الإمام في الشفع الثاني.. يلزم بناء الموجود على المعدوم.

وأما لو قرأ الإمام في الشفع الثاني دون الأول واقتدى به المسافر في الشفع الثاني.

قيل: يصّح [١٩١/أ] هذا الاقتداء؛ لأنه ليس اقتداء المفترض بغير المفترض ولا بناء الموجود على المعدوم، بناء على ظاهر القراءة.

وقيل: لا يصّح؛ لأنّ القراءة في الشفع الثّاني قضاء، والقضاء ملحق بمحلّ الأداء، فيبقى الشفع الثاني بلا قراءة وهو الأحوط، واختاره في «المحيط».

(واقتداء المقيم به صحيح فيهما) أي: في الوقت وبعده؛ لأنّ صلاة المسافر في الحالين واحدة، والقعدة فرض في حقّه، وواجب في حقّ المقتدي، وبناء الضعيف على القوي جائز.

وَيقصِرُ هُوَ ويتمُّ الْمُقِيمُ بِلَا قِرَاءَةٍ فِي الْأَصَحِّ.

وَيسْتَحبُّ لَهُ أَن يَقُولَ لَهُم: «أَتِمُّوا صَلَاتكُمْ؛ فَإِنِّي مُسَافرٌ».

(ويقصر هو ويتمّ المقيم بلا قراءة)؛ لأنه مقتد في الشفع الثاني تحريمة الأداء كما في الشفع الأوّل؛ وكل من هو كذلك فهو لاحق، ولا قراءة على اللاحق.

وفي «الخلاصة»: مسافر أمّ قوماً مقيمين، فلمّا صلّى ركعتين.. نوى الإقامة.. لا؛ لتحقيق الإقامة، بل ليتم صلاة المقيمين.. لا يعتبر مقيماً، ولا ينقلب فرضه أربعاً. انتهى.

وهذا لأنّ حاله مبطل لنيّته؛ لأنه مع تلك النّية قائم على أنه إن أتمّ صلاتهم هذه.. لم يكن هو مقيماً أيضاً، فحصل التردد في الإقامة، فلم تقطع النية عليها، ولا بدّ في تحقيق حقيقة النّية من قطع القصد والعزيمة.

(في الأصح) احتراز عما قال بعض مشايخنا من وجوب القراءة فيما يتمّ؛ لأنه منفرد فيه كالمسبوق، ولهذا يلزمه سجود السّهو إذا سهى فيه.

قلنا: إن المسبوق في الآخرين بالنظر إلى كونه مقتدياً.. كانت قراءته بدعة، وبالنظر إلى كونه منفرداً.. كانت فرضاً؛ لأنه لم يتأدَّ فرض القراءة فكانت عليه فرضاً، بخلاف ما نحن فيه على ما بيّناه من أنه لاحق فيه، ولا قراءة على اللّاحق.

(ويستحب له أن يقول لهم) بعد التسليمتين - وقيل بعد التّسليمة والأول أصحّ -: (أتموا صلاتكم فإني مسافر)؛ لقوله ﷺ: «يا أهل مكة صلّوا أربعاً.. فإنّا قوم سَفْرٌ» رواه أبو داود وصحّحه الترمذي؛ ولأنه يحتمل أن يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالإمام قبل ذهابه، فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظنّ إقامة الإمام، وإفساد صلاته بسلامه على ركعتين.

فإن قيل: هذا يقتضي أن لا يشترط العلم بحال الإمام أنه مقيم أو مسافر؛ لأن الحاجة إلى هذا القول فيما إذا لم يعرفوا حاله أنه مسافر أو مقيم، وإلّا.. يلزم العبث أو الكذب، وذلك مخالف لما في «قاضي خان» وغيره: أنّ من اقتدى بإمام لا يدري

أنه مقيم أو مسافر.. لا يصحّ اقتداؤه؛ لأنّ العلم بحال الإمام شرط الأداء بجماعة. انتهى.

فالجواب: إنَّ مرادهم أن العلم بحاله في الآخرة شرط؛ لا إنه شرط ابتداء، والمراد بما ذكرنا: عدم اشتراطه ابتداء. كذا في «العناية».

ويؤيّد هذا الجواب: ما ذكر في «المبسوط»: رجل صلّى بالقوم الظهر في قرية أو مصر ركعتين، وهم لا يدرون أمسافر هو أو مقيم.. فصلاتهم فاسدة؛ سواء كانوا مسافرين أو مقيمين؛ لأن الظاهر من حال من هو في موضع الإقامة أنه مقيم، والبناء على الظاهر واجب حتى يتبيّن خلافه؛ فإن سألوه فأخبرهم أنه مسافر.. [١٩١/ب] جازت صلاتهم. انتهى.

وإنما كان قول الإمام ذلك مستحباً لا واجباً؛ لأنّه لم يتعيّن معرفاً صحة صلاته لهم، فإنه ينبغي أن يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة، هذا ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الإمام المسافر فنوى الإمام الإقامة قبل سجوده.. رفض ذلك وتابع الإمام، فإن لم يفعل وسجد.. فسدت صلاته؛ لأنه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الإمام قبل سلام الإمام، وقد بقي على الإمام ركعتان بواسطة التغيّر، فوجب عليه الاقتداء فيهما؛ فإذا انفرد.. فسدت، بخلاف ما لو نوى الإمام بعدما سجد المقتدي.. فإنه يتم منفرداً، فلو رفض وتابع.. فسدت؛ لاقتدائه حيث وجب الانفراد.

وبيان مسألة استخلاف الإمام المسافر مقيماً مرّ في باب الحدث؛ ونذكر هنا مسائل الزيادات.

قال: مسافر ومقيم أمّ أحدهما الآخر، فلما شرعا شكا في الإمام.. استقبلا؛ لأن الصّلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه.. حكم بفسادها، وإقامة المقتدي مفسدة، واحتمال كون كل منها مقتدياً: قائم، فتفسد عليها.

قيل: تأويله: إذا افترقا عن مكانهما، أمّا قبله فيجعل من عن يمين الآخر مقتدياً حملاً على السنة.

وقيل: لا؛ لأنّ قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطاً ليجعل دليلاً، ولو لم يشكّا حتّى أحدث أحدهما فخرج، ثم أحدث الآخر فخرج؛ ثم شكا.. فسدت صلاة من خرج أولاً لا الثاني؛ لأنّ الأوّل سواء كان إماماً أو مقتدياً لما خرج أولاً.. صار مقتدياً بالمتأخر، ثم إذا خرج الثاني.. خلا موضع المأموم عن الإمام، وذلك مفسد بخلاف الثاني: فإنه خرج وهو إمام فلا يقلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلاة الغير فسادها، ويصلّي أربعاً؛ مسافراً كان أو مقيماً.

ويقرأ في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين؛ لأنّ ذلك فرض على المسافر إن كان إماماً، وعلى المقيم إن اقتدى بالمسافر، وتحوّلت إمامته إليه، واحتمال الاقتداء ثابت، وإن لم يعلم الأول خروجها فسدت صلاتهما؛ لأن صلاة المتقدم فاسدة؛ واحتمال التقدم ثابت في كلّ منهما.

كذا إن خرجا معاً لفساد صلاة المقتدي منهما لخلّو مكان الإمام، واحتمالُ الاقتداء في كلّ منهما ثابت.

ولو صلّيا ركعتين وقعدا ولم يحدثا، ثم شكّا في الإمام.. لم تفسد صلاتهما، بل يقوم المقيم ويتم أربعاً ويتابعه المسافر؛ لأنّ المقيم إن كان إماماً.. كان له أن يصلي أربعاً، وإن كان مقتدياً.. انتهى اقتداؤه إذا قعد إمامه قدر التشهد؛ ويتابعه المسافر في ذلك؛ لأنه إن كان إماماً.. تمت صلاته، فلا تضره المتابعة في الزيادة؛ وإن كان مقتدياً.. انقلب فرضه أربعاً واحتمال الاقتداء ثابت؛ حتى لو لم يتابعه.. فسدت لما قلنا.

ولو لم يشكّا حتى أحدث أحدهما فخرج ثم الآخر كذلك، ثم شكا بعدما رجعا من الوضوء.. فسدت صلاة من خرج أوّلاً دون الثاني؛ لأن الأوّل لو كان مقيماً:

فإن كان مقتدياً [١٩٢/أ] بالمسافر.. لا تفسد صلاته؛ لأنه خرج بعدما انتهى اقتداؤه.

وَيبْطلُ الوطنُ الْأَصْلِيُّ: بِمثْلِهِ،..............................

وإن كان إماماً.. فسدت صلاته؛ لأنّه لما خرج أولاً صار مقتدياً بالمسافر، فإذا خرج المسافر بعده.. فسدت صلاته.

فإن كان الأوّل مسافراً: إن كان إماماً.. لم تفسد صلاته؛ لأنه خرج بعد الفراغ عن الأركان، فلم يصر مقتدياً بالمقيم لانتهاء الاقتداء.

وإن كان مقتدياً.. تفسد صلاته لخروج [الأيام] بعده، ففسدت صلاة من خرج أوّلاً من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد.

والمتأخر لا تفسد صلاته؛ لأنه منفرد عند الخروج، ويصلّي ركعتين ليصير أربعاً؛ لأنه إن كان مقيماً لا بد له من ذلك، وإن كان مسافراً فبالاقتداء يجب ذلك، واحتمال الاقتداء ثابت.

وإن شكّا في الذي خرج أولاً.. فسدت صلاتهما؛ لأن صلاة المقتدم فاسدة، واحتمال التقدم في حق كلّ ثابت.

وإن خرجا معاً.. فصلاة المقيم تامة؛ لأنّه لو كان إماماً.. لم تتحول إمامته إلى المسافر، وإن كان مقتدياً.. انتهى حكم الاقتداء، فصار منفرداً، وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال أنه كان مقتدياً وقد خلا مكان إمامه.

وإن شكّا بعدما صلّيا ثلاثاً أو أربعاً ولم يحدثا القياس: أن تعتبر الأحوال؛ وتفسد صلاة المقيم لاحتمال أنّه كان مقتدياً بالمسافر في الشفع الثاني.

وفي الاستحسان: تجوز صلاتهما، ويجعل المقيم إماماً حملاً لأمرهما على الصحة.

(ويبطل الوطن الأصلّي) - وهو مولد الإنسان أو البلد الذي تأهل فيه وتوطن مع أهله وولده - (بمثله) بأن يتوطن في بلد آخر وينقل أهله إليه، فيخرج الأوّل من أن يكون أصليّاً، حتى لو دخله مسافراً.. لا يتم بدخوله ما لم ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوماً، إلّا ترى أنّ النّبي ﷺ جعل نفسه مسافراً بمكة بعد الهجرة فقال: «إنا قوم

لَا بِالسَّفرِ.

ووطنُ الْإِقَامَةِ: بِمِثْلِهِ، والسَّفرِ، والأَصليِّ..........................

سفر»، ولو لم ينقل أهله منه ولكنه اتخذ أهلاً أخر ببلد آخر.. لا يبطل الأوّل؛ لأن المدار وجود أهله، ولا عبرة بوجود الدّار، والقفار مع أهله على الصحيح، على ما في «المحيط».

ولو تزوج المسافر في بلد ولم ينو الإقامة فيه خمسة عشر يوماً قيل: يصير مقيماً بمجرد تأهله، وقيل: لا، على ما في «فتح القدير».

(لا بالسفر) ولا بوطن الإقامة، حتى لو عاد إلى الأصلي بالسّفر ودخل فيه من غير نية الإقامة.. يصير مقيماً؛ لأن الشيء إنما يبطل بما فوقه أو يساويه، وليس فوق الأصلي شيء.. فيبطل بمساويه - وهو مثله - لا بما دونه وهو الإقامة والسّفر.

(ووطن الإقامة) وهو الذي ينوي المسافر الإقامة فيه خمسة عشر يوماً (بمثله، والسفر، والأصلي)؛ لأن الشيء يبطل بمثله وبما فوقه وبضده، والأصلي فوق الإقامة، والسفر ضدّه.

فإن قيل: فهو ضدّ الوطن الأصلي أيضاً.. فلِمَ لا يُبطله؟

أجيب: بأنه إنما لم يبطله بالأثر، وهو ما روي أن النبي ﷺ كان يخرج من المدينة إلى الغزوات لم ينتقض وطنه [١٩٢/ب] بالمدينة، حيث لم يجدّد نية الإقامة خمسة عشر يوماً بعد الرّجوع.

واختلفت الرواية عن محمد في اشتراط تقدم السّفر لثبوت وطن الإقامة، ففي ظاهر الرواية عنه: لا يشترط، وفي أخرى: إنما يصير الوطن وطن إقامة بشرط أن يتقدّمه سفر، ويكون بينه وبين ما صار إليه منه مدّة سفر، حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر، فوصل إلى قرية ونوى الإقامة بها خمسة عشر يوماً.. لا تصير تلك القرية وطن الإقامة وإن كان بينهما مدة سفر؛ لعدم تقدّم السّفر.

وفائتةُ السّفرِ تُقضى فِي الْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ.

وفائتةُ الْحَضَرِ.. تُقضى فِي السّفرِ أَرْبعاً.

وَالْمُعْتَبَرُ فِي ذَلِكَ: آخرُ الْوَقْتِ.

وكذا إذا قصد مسيرة سفر وخرج، فلما وصل إلى قرية مسيرتها من وطنه دون مدّة السفر نوى الإقامة بها خمسة عشر.. لا يصير مقيماً، ولا تصير تلك القرية وطن إقامة.

(وفائتة السفر تقضى في الحضر ركعتين، وفائتة الحضر تقضى في السّفر أربعاً) لأن القضاء بحسب الأداء، فمن وجب عليه أربع.. قضى أربعاً، ومن وجب عليه أداء ركعتين.. قضى ركعتين.

ثم بيّن ما هو المعتبر في السببيّة للأداء بقوله: **(والمعتبر في ذلك: آخر الوقت)** فإن كان فيه مقيماً.. وجب عليه الأربع في القضاء، وإن كان فيه مسافراً.. وجب عليه قضاء الاثنين لأنه هو المعتبر في السببيّة؛ لأنه أوانُ تقرُّرِهِ ديناً في ذمته.

وصفة الدين تعتبر حال تقرّره كما في حقوق العباد؛ ولذا قالوا فيمن صلى الظهر وهو مقيم أربعاً، ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر أنه ترك شيئاً في منزله فرجع، فتذكر أنه صلى الظهر والعصر بلا طهارة.. فإنه يصلّي الظهر ركعتين والعصر أربعاً؛ لأن صلاة الظهر صارت كأنها لم تكن وصارت ديناً في ذمته في آخر الوقت، وهو مسافر فيه، فصارت في ذمته صلاة المسافر، بخلاف العصر.. فإنه خرج وقتها وهو مقيم في منزله، وقالوا أيضاً: لو بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض في الجزء الأخير.. تجب عليهم الصلاة، بخلاف المريض إذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام.. فإنه يجب أن يقضيها في الصحة قائماً؛ لأن الوجوب بقيد القيام، غير أنه رخص له أن يفعلها حالة العذر بقدر وسعه، فحين لم يؤدها حالة العذر.. زال سبب الرخصة فتعين الأصل، ولذلك يفعلها المريض قاعداً إذا فاتت عن زمن الصحة، أمّا صلاة المسافر.. فإنها ليست إلّا ركعتين ابتداء.

والعَاصِي.. كَغَيْرِهِ.

وَنِيَّةُ الْإِقَامَةِ وَالسَّفرِ تعْتَبرُ مِنَ الأَصْلِ دونَ التَّبعِ؛ كَالْعَبْدِ وَالْمَرْأَةِ والجُندِيِّ.

والمراد بآخر الوقت: هو الجزء الذي يسع التحريمة، وفيه خلاف زفر والشافعي على ما ذكرناه في أول الكتاب.

(والعاصي) في سفره - بأن خرج عاقّاً لوالديه، أو عاصياً على الإمام، أو آبقاً من مولاه، أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة، أو قاطعاً للطريق - (كغيره) أي: كالمطيع في الرخص برخصة المسافر؛ لإطلاق النصوص، ولأن نفس السفر ليس بمعصية، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره، [١٩٣/أ] والرخصة تتعلَق بالسفر لا بالمعصية، وهذا حجة على الشافعيّ في القول بأن سفر المعصية لا يفيد الرخصة؛ لأنّها شرعت تخفيفاً فلا تتعلق بما يوجب التغليظ.

(ونية الإقامة والسفر تعتبر من الأصل دون التبع؛ كالعبد والمرأة) إذا أداها مهر المعجّل أو دخل بها.

(والجندي) إذا كان يرزق من الأمير، وإلّا.. فله أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق؛ وكذا الأجير مع المستأجر، والتلميذ مع الأستاذ.

وفي «فتح القدير»: التبع - كالعبد؛ والغلام والجندي والمرأة إذا أداها مهرها، والأجير، والأسير والتلميذ والمكره - تعتبر نية الإقامة والسّفر من متبوعهم دونهم، فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيّتهم.

ولو نوى المتبوع الإقامة ولا يعلمون.. اختلفوا في وقت لزومهم حكم الإقامة:

فقيل: من وقت نية المتبوعين.

وقيل: من وقت علمهم؛ كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل.

والأحوط الأول، فيكون كالعزل الحكمي، فيقضون ما صلّوا قصراً قبل علمهم.

وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم: قيل: يتم، وقيل: يقصر، وقيل: إن كان بينهما مهايأة في الخدمة.. قصر في نوبة المسافر، وأتمّ في نوبة المقيم.

وقال في «شرح المنية»: وإن لم يكن بينهما نوبة.. يفرض عليه أن يقيد على رأس الركعتين ويتمّ احتياطاً.

وعلى هذا: لا يجوز له الاقتداء بالمقيم أصلاً؛ لا في الوقت ولا خارجه. انتهى.

وعلّلوه بأنّ عبد المسافر لا يصح له نية الإقامة، ولا ما هو بمنزلتها وهو الاقتداء بالمقيم، فيلزم بناء القوي على الضعيف في حق القعدة الأولى؛ لأنها فرض على المسافر دون المقيم، ولكون النية معتبرة من المتبوع قالوا: إنّ العبد لو أمّ سيّده في السفر فنوى السيد الإقامة.. صحّت، حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين.. فسدت صلاتهما؛ وكذا لو باعه من مقيم حال سفره والعبد في الصلاة، فسلّم على رأس الركعتين.. فسدت.

وفي حكم الأسير: من بعث إليه الوالي أو السّلطان ليؤتى به من بلدة، والغريم إذا لزمه غريمه أو حبسه؛ إن كان قادراً على أداء ما عليه، ومن قصده أن يقضي دَينَه قبل خمسة عشر يوماً.. فالنية في السفر والإقامة نيته، وإلّا.. فنية الحابس. كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ الْجُمُعَةِ)

لَا تَصحُّ إِلّا بِسِتَّةِ شُرُوطٍ:

الْمِصرُ أَو فِناؤُهُ.

(باب الجمعة)

وهي فريضة محكمة بالكتاب والسنة والإجماع، يكفر جاحدها، وكونها بدلاً عن الظهر يومئذ لا ينافي فرضيتها، ولقد أطال ابن الهمام في بيان أدلّتها ثم قال: وإنما أكثرنا فيه لما نسمع عن بعض الجهالة أنهم ينسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها، ومنشأ غلطهم قول القدوري: ومن صلّى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له.. كره له ذلك وجازت صلاته، وإنما أراد: «حرم عليه وصحت الظهر» فالحرمة: لترك الفرض، وصحة الظهر: لما سنذكره، وقد صرّح أصحابنا بأنّها فرض [١٩٣/ب] آكد من الظهر، وبإكفار جاحدها. انتهى.

وقال في «البحر»: وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً، ومنشأ جهلهم صلاة الأربع بعد الجمعة بنية الظهر، وإنما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد، وليست هذه الرواية بالمختارة، وليس هذا القول - أعني: اختيار صلاة الأربع بعدها - مروياً عن أبي حنيفة وصاحبيه، حتى وقع لي أن أفتيت مراراً بعدم صلاتها خوفاً على اعتقاد الجهلة بأنها الفرض، وأن الجمعة ليست بفرض.

ثم قال في موضع آخر: إن صلاة الأربع بعد الجمعة بنيّة الظهر مما لا أصل له في المذهب.

وشروطها نوعان: أحدهما لصحته، والآخر لوجوبه.

فأشار إلى الأول بقوله: (لا تصح) أداؤها (**إلا بستة شروط**:

١- **المصر أو فناؤه**) على ما سيأتي بيانها فعلى هذا الشرط لا تصح في قرية ومفازة؛ لقول علي: رضي الله عنه: «لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا

أضحى.. إلّا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة»، وقد روي مرفوعاً.

وفي «المضمرات»: إن الجمعة فرض على أهل مصر، وواجب على أهل فنائه، وسنة على أهل القرى الكبيرة المستجمعة للشرائط. نقله في «شرح النقاية» عن بعض مشايخنا.

وفي «القنية» يلزم حضور الجمعة في القرى.

وتعقبه في «البحر»: بأنها فرض على أهل فنائه، لا يجوز التخلص عنها كأهل المصر، فلا معنى للفرق بينهما بالفرض والوجوب، وبأنه لا جمعة على أهل القرى، فالقول بأداء الجمعة عليهم ليس بصحيح في المذهب؛ لأن المذهب عدم صحتها في القرى؛ فإذا دخل القرويّ المصر يوم الجمعة.

إن نوى أن يمكثَ فيه يوم الجمعة.. لزمته الجمعة.

وإن نوى الخروج من المصر من يومه ذلك قبل دخول وقت الصّلاة أو بعده.. لا تلزمه الجمعة على اختيار الفقيه أبي جعفر.

وفي «الخلاصة»: يلزمه الجمعة إن نوى الخروج بعد دخول وقتها.

والمسافر إذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة.. لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الإقامة خمسة عشر يوماً؛ ولو أراد المصريّ أن يسافر يوم الجمعة.. لا بأس به إذا خرج من عمران المصر قبل خروج وقت الظهر؛ لأن الجمعة إنما تجب في آخر الوقت؛ لأنه أوان تقرر الواجب على ما مرّ مراراً وهو مسافر فيه. كذا في «قاضي خان» و«الخلاصة».

وقال في «شرح المنية»: ويكره السفر بعد الزوال يوم الجمعة قبل أن يصلّيها، ولا يكره قبل الزوال؛ لعدم وجوبها قبله، وتوجه الخطاب بالسعي إليها بعده وهو الصحيح. انتهى.

وفيه أيضاً عن «الفتاوى الغياثية»: لو صلى الجمعة في قرية بغير مسجد جامع

والسُّلطانُ أَو نَائِبُهُ.

والقرية كبيرة لها قرى وفيها والٍ وحاكم.. جازت الجمعة؛ بنوا المسجد أو لم يبنوا، وهو قول أبي القاسم الصفار، وهذا أقرب الأقاويل إلى الصواب. انتهى.

٢- (والسّلطان) أي: الخليفة [١٩٤/أ] عادلاً أو جائراً أو متغلّباً سيرته سيرة الأمراء بين الرعيّة على ما في «الخلاصة».

وقال في «فتح القدير»: والمرأة إذا كانت سلطانة.. يجوز أمرها بإقامة الجمعة لا إقامتها.

(أو نائبه) أي: الأمير والقاضي والخطيب والشرطة. كذا في «البحر».

لكن في «الخلاصة»: ليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس إذا لم يؤمر بها، وتجوز لصاحب الشرط وإن لم يؤمر بها، وهكذا في «قاضي خان» أيضاً.

وفيها أيضاً: والي مصرٍ مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع؛ فإن صلى بهم الجمعة خليفة الميّت أو صاحب الشرط أو القاضي.. أجزأهم؛ لأنه فوّض إليهم أمر العامّة؛ ولو اجتمعت العامّة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت.. لم يجز ولم تكن جمعة.

ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت، فاجتمع العامّة على تقديم رجل.. جاز للضرورة، ولو مات الخليفة وله ولاة وأمراء على أشياء من أمور المسلمين.. كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع. انتهى.

فظهر منه أن إقامة الجمعة بمجرد اجتماع الناس على أحد عند موت الوالي جائز في موضع ليس فيه قاض ولا خليفة الميت، لا في موضع واحد فيه أحدهما، وهو المراد بما في «فتح القدير»: لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت الوالي.. لا يجوز إقامته الجمعة.

ولكنه صرّح في «العناية»: بأن الناس إذا اجتمعوا على رجل بأن صلى لهم الجمعة.. جاز إقامتها لهم بلا تقييد بموضع معيّن، وهو رواية «نوادر ابن رستم»؛ فإن

الناس احتاجوا إلى إقامة الفرض فاعتبر اجتماعهم مطلقاً، فيحمل ما ظهر من «قاضي خان» على رواية غير «النوادر» وقال الشافعي: السّلطان أو نائبه ليس بشرط في أداء الجمعة؛ لما روي أن عليّاً صلى الجمعة بهم حين كان عثمان محصوراً بالمدينة، وكانت الخلافة في نوبته.

قلنا: إن الجمعة تقام بجمع عظيم، وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم، فلا بد من السّلطان أو نائبه لقطع المنازعة بينهم، وما رواه يحتمل أن يكون بإذن عثمان رضي الله عنه، أو لاجتماع الناس عليه على رواية ابن رستم.

ويدخل في النائب: العبد إذا قلّد ولاية ناحية.. فيجوز إقامته الجمعة وإن لم تجز قضيته وأنكحته. كذا في «فتح القدير».

والعبرة لأهلية النّائب وقت الصّلاة لا وقت الاستنابة، حتى لو أمر الصّبي أو الذميّ وفوّض إليهما الجمعة قبل يوم الجمعة، فبلغ الصبي وأسلم الذمي.. كان لهما أن يصلّيا الجمعة. كذا في «الخلاصة».

وذكر فيها أيضاً قبل هذه المسألة: النّصرانيّ إذا أُمر على مصر ثم أسلم.. ليس له أن يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الإسلام؛ وكذا الصبي إذا أمر ثم أدرك؛ وكذا لو استقضى صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصرانيّ.. لم يجز حكمهما. انتهى.

ولا منافاة بينها وبين المسألة الأولى؛ لأن الأولى فيما فوض إليهما الجمعة صريحاً، والثانية ليست كذلك، ففرق بين الأمر الصّريح وعدمه، والذي صرّح في «فتح القدير»: أن بعض المشايخ لم يفرق بينهما حيث قال: ولو أُمِّر نصراني أو صبي على مصر فأسلم [١٩٤/ب] وبلغ.. ليس لهما الإقامة للجمعة إلّا بأمر جديد بعد الإسلام والبلوغ، ولو قيل لهما: إذا أسلمت وبلغت.. فصل، فأسلم وأدرك.. جاز لهما الإقامة؛ لأن الإضافة في الولاية جائزة.

....

وعن بعض المشايخ: إذا كان التفويض إليهما قبل الجمعة فأسلم وأدرك.. جاز لهما الإقامة؛ كالأميّ والأخرس إذا أمرا به فبرأ وحفظ، وعلى الأوّل.. يجوز؛ لأن التفويض وقع باطلاً. كذا في «قاضي خان».

فعلى هذا: المعتبرُ أهليّة النائب وقت الاستنابة.

واعلم: أن من فوض إليه أمر العامة في مصر.. فإنّ له أن يقيم الجمعة وإن لم يفوض إليه السلّطان إقامتها صريحاً، سوى المرأة السّلطانة.. فإنها لا تقيمها أصلاً، وسوى القاضي الذي لم يؤمر بإقامتها صريحاً على ما في «قاضي خان» و«الخلاصة»؛ فإنهما صرّحا بأن القاضي ليس له إقامة الجمعة للناس ما لم يأمره السّلطان، لكن قيّده في «الخلاصة» بعرفهم، أي: عرف علماء ما وراء النهر.

وقال في «البحر»: بعدما نقل عبارة «الخلاصة» نقلاً عن «الظّهيرية»: وعن أبي يوسف أنه قال: أمّا اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة؛ لأن الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا بالناس. انتهى.

قيل: أراد بالقاضي قاضي القضاة، أقول: ليس بشيء؛ لأنه خلاف النادر؛ ولأن أمر الخلفاء أعمّ من قاضي القضاة وقاضي البلدة.

والحاصل: أن للقاضي إقامة الجمعة والاستخلاف بها عند الحاجة، وزماننا وهو واقعة الفتوى، وهل للخطيب الاستخلاف لإقامتها وإن لم يأمر الخليفة صريحاً؟

وهذا مما لا نزاع فيه، حتى قال في «البحر»: إنه متفق عليه، وإنما وقع الاشتباه في أن الخطيب المقرّر من جهة الخليفة أو والي المصر، هل له أن يستخلف غيره للخطبة بغير إذن له صراحة؟ فقال في «العزر والدّرر»: لا يستخلف الإمام - أي الخطيب - للخطبة أصلاً، ولا للصلاة ابتداء، بل يجوز بعدما استحدث الإمام، إلّا

إذا كان مأذوناً من السّلطان للاستخلاف.. فحينئذ يجوز ذلك، وهذا مما يجب حفظه؛ فإن الناس عنه غافلون. انتهى.

وقال في «البحر»: وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا، حتى أخرج خطيباً من وظيفته بسبب استنابته من غير إذن.

ثم نقل عن «التحفة»: إن إذْن السلطان أو نائبه إنما هو شرط إقامتها عند بناء المسجد؛ ثم بعد ذلك لا يشترط الإذن لكلّ خطيب؛ فإذا قرر الناظر خطيباً في مسجد.. فله إقامتها بنفسه وبنائبه وإنَّ الأذن منسحب لكل من خطب.

ثم نقل عن الولوالجي: إمام خطب، فأمر من لم يشهد الخطبة أن يصلي بهم الجمعة، فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فصلى بهم الجمعة.. جاز؛ لأن الذي لم يشهد الخطبة من أهل الصّلاة؛ فصح تفويضه إلى من شهد، لكنه عجز لفقد شرط الصّلاة، وهو سماع الخطبة فملك التفويض إلى الغير، ولو صلّى من لم يشهد الخطبة ولم يأمر بغيره.. لا يجوز، بخلاف ما لو شرع في الصّلاة فأحدث ثم استخلف من لم يشهد الخطبة.. فإنه يجوز؛ لأنه إنما يؤدي الصّلاة [١٩٥/أ] بالتحريمة الأولى بتحريمة مبتدأة، والخطبة إنما هي شرط الافتتاح لا البناء. انتهى.

وقال: وجه دلالة هذا على جواز الاستخلاف؛ فإنه إن كان المراد بالإمام نائب الوالي - أي الخطيب المقرر من جهته - فقد جوز له الاستخلاف في إقامة الجمعة؛ ولم يقيّده بالحدث ولا بالعذر، وجوز لنائبه أن يستخلف أيضاً مع أنه لم يفوضّ إليه ذلك صريحاً، وإن كان المراد بالإمام هو الوالي.. فقد جوز لنائبه أن يستخلف، وكل منهما يدلّ على جواز الاستخلاف للخطيب من غير إذن صريح.

ثم استدل عليه أيضاً بما نقلة عن قضاء «الهداية» وبما في «البدائع»: أن كل من يملك إقامة صلاة الجمعة.. فإنه يملك إقامة غيره مقامه، ثم قال: وقد اتفقت كلمتهم على أن للخطيب الاستخلاف بشرط أن يكون النائب شهد الخطبة، ليكون كأن

النائب خطب بنفسه، ولم يقيدوا بإذن الحاكم ولا بالعذر، فقد بالغ في الرد على ما في «الدّرر» وصرّح هذا الرد المصنف أيضاً في «شرح المنية».

وحاصله: أن استخلاف الخطيب جائز كيفما كان؛ سواء كان مأذوناً للاستخلاف أو لا؛ وكان له عذر أولا، أقول: هذا بناء على مقدمتين:

أحدهما: ما ذكروا في كتاب القضاء أن الجمعة على شرف الفوات لتوقته، فكان الأمر بها إذناً بالاستخلاف دلالة؛ لأن السلطان يعلم أن الخطيب قد يعرض له العذر المؤدي إلى التفويت، فكان أمره بالإقامة أمراً بالاستخلاف، بخلاف القضاء؛ حيث لا يجوز للقاضي أن يستخلف غيره على القضاء بلا إذن؛ لأنها ليست على شرف الفوات لعدم توقتها.

وثانيهما: أن من قام مقام غيره لغيره فقط.. لا يجوز له الاستخلاف.

كالقاضي فإنه قائم مقام السّلطان لأجل الناس، ومن قام مقام غيره لنفسه فقط؛ أو لنفسه ولغيره معاً.. يجوز له الاستخلاف؛ كالمستعير فإن له أن يعير؛ لأنه يملك المنافع لنفسه فيملك التمليك أيضاً.

وكالخطيب فإنه قائم مقام السلطان لنفسه وللناس معاً؛ فإن أداء الجمعة واجب عليه كسائر الناس، فله أن يستخلف للخطبة وللصلاة ابتداء، وبعدما أحدث في الصلاة أو قبل الشروع فيها بعد أن خطب، ولو بلا إذن له صراحة؛ عملاً بهاتين المقدمتين، لكن لا بد في صورة الاستخلاف للصّلاة بعد أن خطب أن يكون الخليفة ممن سمع الخطبة؛ وإلّا.. فلا يجوز؛ لأنها من شرائط افتتاح الجمعة.

بخلاف ما لو خطب وافتتح الصّلاة ثم سبقه الحدث في الصّلاة.. فإن له أن يستخلف من لم يسمع الخطبَة؛ لأن الخليفة بانٍ لا مفتتحٌ؛ والخطبة ليست من شرط البناء؛ ثم الإذن بالخطبة إذن بالصلاة وبالعكس؛ ولا حاجة لكل منهما إلى الإذن مستقلاً على ما في «الفتاوى» وهذا مما لا شبهة فيه فيما إذا حدث للخطيب عذر.

ووَقتُ الظّهْرِ.

وأما إذا لم يكن معه عذر وليس له إذن صراحة.

فبالنظر [١٩٥/ب] إلى المقدمة الأولى: أن لا يجوز الاستخلاف حينئذ؛ لأنّهم علّلوا جواز الاستخلاف وصورة عدم الإذن له صراحة بوجود الإذن دلالة، من حيث إنّ السلطان يعلم أن العوارض المانعة من الأداء بنفسه قد تعتري المأمور، وأنها على شرف الفوات؛ فالأمر بالإقامة أمر بالاستخلاف وإن لم يصرّح، فإذا لم يكن معه عذر.. لم يوجد الإذن دلالة لانتفاء المناط.

وبالنظر إلى المقدمّة الثانية: أن يجوز لأنها غير مقيدّة بالعذر؛ فالأحوط عدم الجواز؛ لأن الشيء إذا دار بين الجواز وعدمه.. فالاحتياط في عدمه، وهل تجوز خطبته عند حضور الأصل؟

ففي صورة وجود الإذن للاستخلاف ولو دلالة.. يجوز؛ لأنه في الحقيقة خليفة السّلطان، وأما في الصورة المذكورة - أعني: لم يكن له عذر ولا إذن صراحة - فبناء على ما ذكرناه.. لا يجوز؛ لعدم الإذن لاستخلافه أصلاً.

قال في «قاضي خان»: رجل خطب يوم الجمعة بغير إذن الإمام والإمام حاضر.. لا يجوز ذلك، إلّا أن يكون الإمام أمره بذلك. انتهى.

يعني إذا كان له إذن للاستخلاف ولو دلالة؛ فاستخلف رجلاً، وحضر هو مع الخليفة.. جاز، وليس مراده أن الإمام إذا أمر رجلاً للخطبة وحضر هو معه.. جاز؛ سواء كان مأذوناً للاستخلاف أو لا.

٣- (ووقت الظهر) لأن وقت الأصل وقت للبدل أيضاً، فلا تصح قبله ولا بعده؛ لأن شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس؛ لأنه سقوط أربع بركعتين، فتراعى الخصوصيّات الّتي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها، ولم يصلّها النبي ﷺ خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه؛ فيثبت اشتراط كون

وَالْخطْبَةُ ....

الخطبة في الوقت، حتى لو خطب قبله.. لا يقع الشرط، وعلى اشتراط نفس الخطبة إجماع.

ولو خرج وقت الظهر قبل الفراغ عن الجمعة.. فسدت الجمعة وعليهم استقبال الظهر؛ وكذا إذا خرج الوقت بعدما قعد قدر التشهد قبل السّلام في قول أبي حنيفة: والنائم إذا انتبه بعد فراغ الإمام والوقتُ باق أنّها جمعة، وإن خرج الوقت.. فسدت.

واختلفوا في فرض الوقت:

فقال الشافعي في الجديد وزفر ومالك وأحمد ومحمد في رواية: إنه الجمعة، والظهر بدل عنها.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي في القديم: الفرض هو الظهر، لكنه أمر بإسقاطه بأداء الجمعة.

وقال محمد في رواية: فرضه أحدهما غير معين، والتعيين إليه، ولكنه رخص في أداء الظهر.

٤- (**والخطبة**) للإجماع؛ ولأنه ﷺ ما صلاها بدونها على ما ذكرناه، واشترط في «الزيلعي»: أن تكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وإن كانوا صماً أو نياماً.

وفي «الخلاصة» ما يفيد خلافه حيث قال: لو خطب وحده ولم يحضره أحد.. لا يجوز.

وفي «الأصل» قال: فيه روايتان.

ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة.. جاز، [١٩٦/أ] ولو خطب بحضرة النساء.. لم تجز الجماعة وحدهنّ، ولو كان بحضرة الرّجال لكنهم نيام أو عبيد أو مسافرون أو صمّ أو بعيد لم يسمعوا.. جاز ولا يضرّ تباعدهم عن الإمام. انتهى.

فالظاهر منه: أنه يكفي لوقوعها شرطاً حضور واحد، أما الصلاة فلا بدّ فيها من الثلاثة على ما سيأتي.

وفي «فتح القدير»: إن الخطبة شرط لانعقاد الجمعة في حق من ينشيء التحريمة لها، لا في حق كلّ من صلاها، واشترط حضور الجمع، والواحد على الخلاف المذكور ليتحقق معنى الخطبة؛ لأنها من النّسبيات، فمن هذا قالوا: لو أحدث الإمام فيها فقدم من لم يشهد.. جاز أن يصلي بهم الجمعة؛ لأنه بانٍ لا مفتتح، والخطبة شرط لانقعاد التحريمة لا البناء، إلّا ترى إلى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة ولم يسمعوها، فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسدها الخليفة الذي لم يشهدها أن لا يجوز أن يستقبل بهم الجمعة، لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم؛ لأنه لمّا قام مقام الأوّل.. التحق به حكماً، ولو أفسد الأول.. استقبل بهم، فكذا الثاني.

ولو أحدث الأول قبل الشروع في الصّلاة فقدم من لم يشهد الخطبة.. لا يجوز؛ ولو قدّم هذا المقدِّم غيره ممن شهدها: قيل يجوز، وقيل: لأنّه ليس من أهل إقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف.

بخلاف ما لو قدم الأول جنباً شهدها، فقدم هذا الجنب طاهراً شهدها.. حيث يجوز؛ لأنّ الجنب الشاهد من أهل الإقامة بواسطة الاغتسال، فصح منه الاستخلاف.

بخلاف ما لو قدم الأول صبياً أو معتوها أو امرأة أو كافراً، فقدم هؤلاء غيرهم ممن شهدها.. لم يجز؛ لأنهم لم يصح استخلافهم، فلم يصر أحدهم خليفة، فلا يملك الاستخلاف؛ فالمتقدم عن استخلاف أحدهم متقدم بنفسه؛ ولا يجوز ذلك في الجمعة وإن جاز في غيرها من الصّلوات؛ لاشتراط إذن السلطان للمتقدم صريحاً أو دلالة فيها على ما ذكرناه دون غيرها، ولا دلالة إلّا إذا كان المستخلف تحقق بوصف الخليفة شرعاً، وليس أحدهم كذلك.

قبلَهَا فِي وَقتِهَا.

وَالْجَمَاعَةُ.

وَالْإِذنُ الْعَامُّ.

والمِصرُ: كلُّ مَوضِعٍ لَهُ أَمِيرٌ وقاضٍ يُنفِّذُ الأحكامَ ويُقيمُ الْحُدُودَ.

ولو لم يقدّم الأول أحداً فتقدم صاحب الشرطة أو القاضي.. جاز؛ لأن هذا من أمور العامّة، وقد قلّدهما الإمام لأمور العامّة فنزّلا منزلته، ولو قدم أحدهما رجلاً شهد الخطبة.. جاز؛ لأنه ثبت لكل منهما ولاية التقدم، فله ولاية التقديم.

(قبلها) لأنها شرط، وشرط الشيء مقدّم عليه؛ ولأنها وقعت كذلك، فلا يصار إلى خلاف الواقع إلّا بدليل، ولا دليل.

(في وقتها) أي: وقت الجمعة، حتى لو خطب قبل الزوال وصلّاها بعده.. لا يجوز، وفي «المضمرات»: هل تقوم الخطبة مقام الركعتين؟

منهم من قال: إنها تقوم، ولهذا لا يجوز إلّا بعد دخول الوقت.

ومنهم من قال: لا تقوم، وهو الأصح لأنّه لا شرط لها بسائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطّهارة. انتهى.

٥- (والجماعة) وهي شرط لانعقاد [١٩٦/ب] الأداء عند أبي حنيفة، ولانعقاد التّحريمة عندهما، وسيأتي بيان فائدة الخلاف وبيان أقلها عند الطّرفين.

٦- (والإذن العام) من السّلطان أو نائبه صراحة أو دلالة، حتى لو غلق السّلطان باب قصره وصلّى بأصحابه.. لم يجز؛ لأنها من شعائر الإسلام، وإن فتح باب قصره وأذن للناس بالدخول.. يجوز ويكره؛ لعدم قضائه حق الجامع.

(والمصر: كل موضع له أمير وقاض ينفذ الأحكام ويقيم الحدود) على ما اختاره الكرخي والإمام السرخسيّ، وهو قول أبي يوسف، فعلى هذا: إن كل موضع قاضيه أو أميره امرأة أو محكّم.. لا يكون مصراً؛ لأنهما لا يقيمان الحدود والقصاص. كذا في «فتح القدير».

وَقيل: مَا لَوِ اجْتمعَ أَهلُهُ فِي أكبرِ مساجدِهِ.. لَا يسعُهم.

فيلزم منه أن لا تصح إقامة الجمعة في ذلك الموضع، والظاهر خلافه على ما صرّح به في «البحر» عن «البدائع» قال: إن المرأة إذا كانت سلطانة فأمرت رجلاً صالحاً للإقامة بإقامة الجمعة.. تصح إنابتها؛ لأنّها لا تصلح سلطانة فتصح إنابتها. كذا قالوا، وقد ذكره في «فتح القدير» أيضاً في أوّل الباب.

وقال في «الخلاصة»: ويشترط في المصر: المفتي إذا لم يكن القاضي أو الوالي مفتياً.

وفي «الظّهيرية»: أسقط الأمير فقال: المصر في ظاهر الرّواية أن يكون فيه مفتٍ وقاضٍ يقيم الحدود وينفذ الأحكام.

(**وقيل: ما لو اجتمع أهله**) - أي: من تجب عليه الجمعة لا كل من كان فيه - (**في أكبر مساجده.. لا يسعهم**) واختاره البلخي..

وقيل: إنّه كل موضع يكون فيه كل محترف ويعيش بحرفته، ويوجد فيه جميع ما يحتاج إليه الناس في معاشهم.

وقال أبو حنيفة: المصر كلّ بلدة فيها سكك وأسواق ورساتيق، ووال ينصف المظلوم من الظالم، وعالم يرجع إليه في الحوادث.

وعن محمّد: كلّ موضع مصّره الإمام فهو مصر، حتى لو بعث إلى قرية نائباً لإقامة الحدود والقصاص وتنفيذ الأحكام.. يصير مصراً، فإذا عزله.. يلحق القرى، وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها، بل لها قاض يسمى قاضي النّاحية، وهو: قاض يولّى الكورة بأسرها، فيأتي القرية أحياناً فيفصل ما اجتمع فيها من الدّعاوي وينصرف، ووالٍ كذلك هل هي مصر؟

ففي «فتح القدير»: والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها، وإلّا.. لم تكن قرية أصلاً، إذ كل قرية مشمولة بحكم؛ وقد يفرق بفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات، حتى يحتاجوا إلى دخول المصر في كلّ حادثة لفصلها؛ وبين ما يأتيها

وفِناؤُهُ: مَا اتَّصلَ بِهِ...

فيفصل فيها، وإذا اشتبه على الإنسان ذلك.. ينبغي أن يصلي أربعاً بعد الجمعة ينوي بها: «آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد»؛ فإن لم تصح الجمعة.. وقعت ظهراً، وإن صحت.. كانت نفلاً.

وكذا إذا تعددت الجمعة في مصر، وشك في أنها جمعة سابقة أو لا.. ينبغي أن يصلي أربعاً بعدها على ما ذكرناه بناء على أنّ أبا حنيفة لا يجوّز تعددّها في مصر واحد على ما سيصرّح به.

وروى أصحاب الإملاء عن أبي يوسف: أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلّا أن يكون [١٩٧/أ] بينهما نهر كبير حتى تكون كمصرين؛ فإن لم يكن.. فالجمعة لمن سبق؛ فإن صلّوا معاً ولم يدروا السابق.. فسدتا، وعنه: أنها تجوز في موضعين إذا كان المصر عظيماً لا في ثلاثة، وهل تنوب هذه الأربع عن سنة الجمعة؟

ففي «فتح القدير»: أنه إذا زال الاشتباه بعد أداء الأربع لتحقق وقوعها نفلاً.. تنوب عنها، أما إذا دام الاشتباه قائماً.. فلا نجزم بكونها نفلاً ليقع النظر في أنها سنة، أو لا ينبغي أن يصلّي بعدها السنة؛ لأن الظّاهر وقوعها ظهراً؛ لأنه ما لم يتحقق وجود الشرط.. لم يحكم بوجود الجمعة، فلم يحكم بسقوط الفرض، وهذا بناء على الرواية المذكورة عنه، والصحيح جوازها في مواضع على ما سيأتي.

فعلى الصّحيح: يحكم بوجود الجمعة؛ ولهذا قال في «البحر»: إن الاحتياط في ترك الأربع بعد الجمعة لما في فعلها من المفسدة العظيمة من اعتقاد الجهلة أن الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون في فعلها، وإن صلاها.. فالأولى أن يصلّيها في بيته خفية.

(وفناؤه: ما اتّصل به) أي بالمصر، بأن لا يكون بينه وبين عمران المصر فرجة، حتى لو كان بينهما فرجة من مزارع ومراع وغيرهما.. فلا تجب الجمعة على أهل ذلك الموضع وإن سمعوا النّداء من المصر.

مُعَدّاً لمصالِحِهِ.

وَتَصِحُّ فِي مِصرٍ فِي مَوَاضِعَ، هُوَ الصَّحِيح.

وَعَنِ الإِمَامِ فِي مَوضِعٍ فَقَط.

(معداً لمصالحه) من مصلى الجنازة، وموضع الاجتماع، وتعليم الفرس، وهذا التعريف مروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، ولم يعتبر استماع الأذان والغلوة والميل والأميال.

وفي «البدائع»: إن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلّف.. يجب عليه الجمعة، وإلّا.. فلا.

وفي «المحيط»: المختار: مقدار ميل أو ميلين.

وفي «الولوالجي»: المختار للفتوى قدر فرسخ، وهو ثلاثة أميال.

وعن الإمام حسام الدين: تجب على أهل المواضع القريبة إلى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الأذان على المنارة بأعلى صوت، وهو الصحيح.

(وتصح) - أي: الجمعة - **(في مصر في مواضع، هو الصحيح)** وهو قول محمد والرواية الصحيحية عن أبي حنيفة، وقال الإمام السّرخسيّ: الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر في مواضع متعدّدة، وبه نأخذ؛ لإطلاق: «لا جمعة إلّا في مصر» حيث اشترط المصر فقط.

وفي «فتح القدير»: الأصح الجواز مطلقاً؛ خصوصاً إذا كان مصر كبير كمصر وقسطنطينيّة؛ فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجاً بيّناً؛ لاستدعائه تطويل المسافة على الأكثر.

(وعن الإمام: في موضع) واحد **(فقط)** فعلى هذه الرواية: لو أدّيت في موضعين أو أكثر في مصر.. فالجمعة للأولى تحريمة، وقيل: فراغاً، وقيل: جميعاً على الاختلاف بينهم، وإن لم تعلم الأولى.. فسدتا على ما ذكرناه.

وَعند أَبِي يُوسُفَ: تجوزُ فِي موضِعَينِ؛ إِن حَال بَينهمَا نهرٌ.

وَمنِىً مِصْرٌ فِي الْمَوْسِمِ تصحُّ الْجُمُعَةُ فِيهَا للخليفة أَو أَمِير الْحجاز.. لَا لأمير الْمَوْسِم، وَلَا بِعَرَفَاتٍ.

وَفرضُ الْخطْبَةِ:

تَسْبِيحَةٌ أَو نَحْوُهَا.

(وعند أبي يوسف: تجوز في موضعين) في مصر، رواه أصحاب الإملاء عنه، واستدلوا بأنها جامع الجماعات. ورد بأن الاجتماع حاصل مع التعدد في مواضع أيضاً. (إن حال بينهما) أي: بين الموضعين (نهر) عظيم كدجلة ونحوها؛ حتى كان أبو يوسف يأمر بقطع الجسر ببغداد ليصير بذلك موضعين كل منهما مصر.

(ومنى مصر في الموسم) - عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنّ لها في الموسم والياً وقاضياً [١٩٧/ب].. يقيم الحدود وينفذ الأحكام، ولها بناء وأسواق وسكك، خلافا لمحمد؛ فإنه جعله كعرفات - (تصحّ الجمعة فيها) عندهما (للخليفة أو أمير الحجاز)؛ مقيما كان الخليفة أو مسافرا؛ لأن الولاية ثمة لها، وهو الصّحيح بعد كون المحل صالحاً للمصر.

والخليفة وإن كان قصد السفر للحج.. لكن السّفر إنما يرخص في التّرك، لا أنه يمنع صحتها، وسيصرّح أن المسافر يجوز أن يؤمّ في الجمعة، فكذا يجوز أن يأذن في الإقامة إذا كان ممن له الإذن، بخلاف ما إذا كان المحلّ غير صالح للتمصّر، فلذا قالوا: إذا سافر الخليفة.. فليس له أن يجمّع في القرى كالبراري.

(لا لأمير الموسم)؛ لأنه يلي لأمور الحج لا غير، إلّا إذا كان مأذوناً من السّلطان أو من أمير مكة.. فحينئذ يجوز؛ مسافراً أو مقيماً، وقيل: إن كان مقيماً.. يجوز له الإقامة مطلقاً، والصّحيح: هو الأوّل.

(ولا بعرفات)؛ لأنها مفازة لا تتمصر باجتماع الناس فيها.

(وفرض الخطبة تسبيحة أو نحوها) من تحميد أو تهليل؛ لإطلاق قوله تعالى:

وَعِنْدَهُمَا: لَا بدَّ من ذِكرٍ طَوِيلٍ يُسَمَّى خطْبَةً.

[مطلب: في سنن الخطبة]

وسنَنُها:

﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ من غير فصل بين كونه ذكراً طويلاً يسمّى خطبة، فكان الشرط: الذكر الأعم بالدليل القاطع، غير أن المأثور عن النبي ﷺ اختيار أحد الفردين، أعني: الذكر المسمّى بالخطبة والمواظبة عليه، فكان ذلك واجباً أو سنّةً، لا أنه الشرط الّذي لا يجزئ غيره؛ إذ لا يكون بيانا له لعدم الإجمال في لفظة الذكر.

وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب أدلّتها، وقد يستدلّ عليه بقضيّة عثمان رضي الله عنه أنه لمّا خطب في أوّل جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال: الحمد لله، فأرتج عليه، ونزل وصلّى بمحضر من الصحابة، ولكنه لا بد أن يقول ذلك بقصد الخطبة، حتى لو قال: الحمد لله لعاطس أو لتعجب.. لا يجزئ عن الواجب على ما في «فتح القدير».

وقال في «البحر»: لو عطس على المنبر فقال: الحمد لله على عطاسه.. لا ينوب عن الخطبة عند أبي حنيفة في رواية، كما في التسمية على الذبيحة، وعن أبي حنيفة في رواية أخرى: أنه يجزئه. انتهى.

(وعندهما: لا بدّ من ذكر طويل يسمى خطبة)، وهو مقدار ثلاث آيات على ما ذكره الكرخي، وقيل: مقدار التشهد على عبده ورسوله، وما دون ذلك لا يسمى خطبة عرفاً، وقال الشافعي: لا بد من خطبتين اعتباراً بالعرف، والحجة عليهم ما تلوناه وذكرناه.

ولا نسلم أن ما دون ذلك لا يسمّى خطبة، ولو سلم.. فهو عرف عمليّ وقع للاستحباب، ونحن نقول به، وإن جاز أن يكتفي بالأدنى كما في الركوع والسّجود.

[مطلب في سنن الخطبة]

(وسننها) قالوا: سننها خمسة عشر:

أحدها: الطّهارة حتى كرهت للمحدث والجنب، وعن أبي يوسف: لا يجوز.

أَن يَخْطُبَ قَائِماً، على طَهَارَةٍ، خطبتينِ، يفصلُ بَينَهمَا بجلسةٍ،..........

وثانيها: القيام.

وثالثها: استقبال القوم بوجهه.

ورابعها: القعود قبل الخطبة.

وخامسها: أن يسمع القوم الخطبة، فإن لم يسمع.. أجزأه.

وسادسها: ما روى الحسن عن أبي حنيفة أنه يخطب خطبة خفيفة، وهي تشتمل على عشرة:

أحدها: البداية بحمد الله.

وثانيها: الثناء عليه بما هو أهله.

وثالثها: الشهادتان.

ورابعها: [١٩٨/أ] الصلاة على النبي ﷺ.

وخامسها: العظة والتذكير.

وسادسها: قراءة القرآن.

وسابعها: الجلوس بين الخطبتين.

وثامنها: أن يعيد في الخطبة الثانية الحمد والثناء والصلاة على النبي ﷺ.

وتاسعها: أن يزيد فيها الدّعاء للمؤمنين والمؤمنات.

وعاشرها: تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصّل.

فبلغ جملتها خمسة عشر، كذا في «البحر» عن «التجنيس».

(**أن يخطب قائماً**)، للتوارث.

(**على طهارة**)؛ فلو خطب قاعداً أو بلا طهارة.. يجوز ويسيء.

(**خطبتين يفصل بينهما بجلسة**) مقدار ثلاث آيات في ظاهر الرّواية، وروى الطّحاوي مقدار ما يمسّ موضع جلوسه المنبر.

مشتملَتَينِ على:

تِلَاوَةِ آيَةٍ.

والإِيصاءِ بالتَّقوَى.

وَالصَّلَاةِ على النَّبي ﷺ.

فَيُكْرَهُ تركُ وَاحِدٍ مِنْ ذَلِكَ.

(مشتملتين على: تلاوة آية)، روي أنه ﷺ قرأ سورة العصر، ومرّة ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾.

(والإيصاء بالتقوى، والصلاة على النبي ﷺ)، والحمد والثناء على الله تعالى، (فيكره ترك واحد من ذلك)؛ لأن ترك السنة مكروه.

وهل يشترط الصّلاة عقيب الخطبة بلا تراخ؟

فقد صرّح في «البحر»: أنه ليس بشرط، وهو الظاهر من «فتح القدير» حيث قال: إن الخطبة تعاد على وجه الأولويّة لو تذكر الإمام فائتة في صلاة الجمعة - ولو كانت الفائتة الوتر حتى.. فسدت الجمعة كذلك للترتيب - فاشتغل بقضائها، وكذا لو كان أفسد الجمعة فاحتاج إلى إعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة، وإن لم يعد الخطبة.. أجزأه، وكذا إذا خطب جنباً. انتهى.

فالظاهر منه: أن الصّلاة عقيب الخطبة بلا تراخ من السّنة، حيث قال: تعاد على وجه الأولويّة، ثم قال: وكذا إذا خطب جنباً بطريق التشبيه.

وفصّل في «الخلاصة» فقال: ولو خطب محدثاً أو جنباً، ثم توضأ أو اغتسل وصلّى.. جاز؛ ولو خطب ثم رجع إلى بيته فتغدى، أو جامع واغتسل، ثم جاء.. استقبل الخطبة.

وكذا في «المحيط»؛ معلّلاً: بأنّ الأوّل من أعمال الصلاة، بخلاف الثاني.

وَأَقَلُّ الْجَمَاعَةِ: ثَلَاثَةٌ سوى الإِمَامِ.

وَعندَ أبي يُوسُفَ: اثنانِ، وَقيلَ: مُحَمَّدٌ مَعَهُ.

(وأقل الجماعة: ثلاثة سوى الإمام) عند أبي حنيفة، (وعند أبي يوسف: اثنان) سواه، له: إن في المثنى معنى الاجتماع، والجمعة منبِئة عن معنى الاجتماع؛ لأنها مشتقة عن الجماعة، وكون أقلّ مدلول الجمع الصيغي ثلاثة.. لا يمس ما نحن فيه، إذ الشرط ليس جماعة بكون مدلول صيغة الجمع، بل مدلول لفظ الجمعة، وقد تحقق ذلك بالاثنين.

ولأبي حنيفة: أن الجمعة وإن كانت منبِئة عن الاجتماع مطلقاً، لكن الخطاب ورد بالجمع الصيغي في قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ وأقل الجمع الصيغي: هو الثلاث على الصحيح.

فإن قيل: فليعتبر هذا في الاثنين مع الإمام، فلا حاجة إلى الثلاث سوى الإمام.

قلنا: الجماعة شرط على حدة كالإمام، فلا يعتبر أحدهما مع الآخر شرطاً؛ ولأن قوله تعالى: ﴿فاسعوا..﴾ يقتضي ثلاثة، وقوله: ﴿إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾.. يقتضي ذاكراً، فذلك أربعة، ولا بد أن يكون كلّهم ممن يصلح إماماً، حتى إذا كان أحدهم امرأة أو صبيّاً أو مجنوناً.. لا يجوز، بخلاف العبيد والمسافرين فإن الجماعة تتمّ بهم لصلاحتيهم للإمامة.

قد يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ﴾ خطاب عام لكلّ من استجمع شرائط الوجوب، ولا دلالة فيه على شرطية الاجتماع [١٩٨/ب] كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وغيره، ولو سلّم لزوم شرطيّة اجتماع كل من تجب عليه الجمعة لا الثلاثة فقط؛ إذ لم يرد من العام هنا أخصّ الخصوص، وإلّا.. لكانت الجمعة فرض كفاية، وليس كذلك، فبقي مجرد الاجتماع، وذا لا يدل على الثلاثة سوى الإمام، وبهذا ظهر قوّة قول أبي يوسف.

(وقيل: محمّد معه)، والمشهور أنه مع أبي حنيفة.

فَلَو نَفَرُوا قبلَ سُجُودِهِ.. يَسْتَأْنِفُ الظّهْرَ، وَعِنْدَهُمَا: لَا يَستأنفُها إلّا أَن نَفروا قبل شُرُوعِهِ.

وَتَبطُلُ بِخُرُوجِ وَقتِ الظُّهرِ.

واعلم: أنه لا خلاف في أن الجماعة شرط لصحّة الجمعة، لكنهم اختلفوا في أنها:

شرط للأداء كما ذهب إليه زفر.

أو لانعقاد الصلاة كما ذهب إليه أبو حنيفة.

أو لانعقاد التحريمة كما ذهب إليه أبو يوسف ومحمّد، فأشار إلى هذا الخلاف بقوله: (فلو نفروا قبل سجوده)، أي: سجود الإمام (.. يستأنف) أي: الإمام (الظهر) عند أبي حنيفة؛ لفساد الجمعة لانتفاء شرطها؛ لأن الجماعة عنده شرط لانعقاد الصّلاة، وهي لا تنعقد ما لم تتمّ، ولا تتمّ ما لم تقيّد بالسجدة؛ لأنها قبل السجدة تقبل الرفض، فيشترط دوامها إلى السجدة.

(وعندهما: لا يستأنفها إلّا إن نفروا قبل شروعه)، بل يبني الظهر على الجمعة؛ لعدم فسادها؛ لأنها شرط لانعقاد التحريمة عندهما وقد وجدت، ودوامها ليس بشرط، فيصح البناء عليها.

وقال زفر: إذا نفروا قبل القعدة.. بطلت؛ لأنها شرط لأدائها، فلا بد من دوامها إلى الأداء كالوقت.

قلنا: إن الأداء قد ينفك عن الجماعة كما في المسبوق واللّاحق؛ فإنهما أديّاها بلا جماعة، فلا يشترط دوامها، فصارت كالخطبة.

وإذا نفروا بعد التقييد بالسّجدة.. بنى عليها باتفاق الثلاث.

(وتبطل بخروج وقت الظهر)، ولو بعد القعود قدر التشهد؛ لفوات شرطها، وتنقلب نفلاً عندهما، خلافاً لمحمد على ما مر من أصله.

[مطلب: في شرائط وجوب الجمعة]

وَشرطُ وُجُوبِهَا سِتَّةٌ:

الْإِقَامَةُ بِمصْرٍ.

والذُّكورةُ.

والصِّحَّةُ.

وَالْحريَّةُ.

[مطلب: في شرائط وجوب الجمعية]

ولما فرغ من شرط صحّتها.. شرع في شرط وجوبها فقال: (**وشرط وجوبها ستة**:

١- **الإقامة بمصر**) فلا تجب على مسافر، ولا على أهل قرية وبرّية.

٢- (**والذكورة**) فلا تجب على المرأة.

٣- (**والصحة**) فلا تجب على المريض والضعيف.

٤- (**والحرية**) فلا تجب على العبد، هكذا أطلقه في «الهداية»، فشمل على المأذون والمحجور والمكاتب، والعبد الذي حضر مع مولاه على باب المسجد لحفظ الدابة، والعبد الذي يؤدي الضريبة.

وقال في «فتح القدير»: وقد اختلفوا في المكاتب والمأذون، والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة إذا لم يخل بالحفظ، وينبغي أن يجري الخلاف في معتق البعض إذا كان يسعى، ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة.

وللمستأجر أن يمنع الأجير عن حضور الجمعة في قول أبي حفص، وقال الدقّاق: ليس له منعه؛ فإن كان قريباً.. لا يحطّ عنه شيء، وإن كان بعيداً.. يسقط عنه بقدر اشتغاله، فإن قال الأجير: حطّ عني الرّبع بقدر اشتغالي بالصّلاة.. لم يكن له ذلك.

وسلامةُ الْعَينَيْنِ وَالرِّجلَيْنِ.. فَلَا تجبُ على الْأَعْمَى وَإِن وجدَ قائداً، خلافاً لَهما.

وَكَذَا الْخلافُ فِي الْحَجِّ وَمَن هُوَ خَارجَ الْمِصرِ إِن كَانَ يسمعُ النِّداءَ.. تجبُ عَلَيْهِ عِنْدَ محمَّدٍ، وَبِه يُفْتِي.

والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط أيضاً.

وفي «التجنيس»: إذا أراد العبد أن يخرج إلى الجمعة أو العيدين بغير إذن مولاه؛ إن كان يعلم أن مولاه يرضى بذلك [١٩٩/أ].. جاز، وإلّا.. فلا يحل له الخروج؛ لأن الحق له في ذلك.

٥-٦ (**وسلامة العينين والرجلين، فلا تجب على الأعمى وإن**) وصلية (**وجد قائداً**)؛ وهذا لأن المسافر وأهل القرى يلزمهم الخروج بالحضور.

وكذا المريض، والأعمى، والعبد المشغول بخدمة مولاه، والمرأة بخدمة زوجها، فعذروا دفعاً للحرج والضرر، لكن هذا في الأعمى على قول أبي حنيفة؛ لأنه لا يعتبر شخصاً قادراً بقدرة الغير.

(**خلافاً لهما**) عند وجود القائد متبرّعاً، أو بالإجارة وله مال؛ لأن القادر بقدرة الغير.. يعدّ قادراً عندهما.

ولو وجد الأعمى في الجامع وأقيمت الجمعة.. فالظاهر أنها تجب عليه لانتفاء المانع وهو الحرج.

(**وكذا الخلاف في الحج ومن هو خارج المصر؛ إن كان يسمع النداء**)؛ أي: من المصر (**..تجب عليه عند محمد، ويه يفتي**).

وفي «المحيط»: ظاهر الرواية عن أصحابنا: لا يجب شهود الجمعة إلّا على من سكن المصر والأرباض المتصلة بالمصر، حتى لا تجب على أهل السّواد؛ سواء كان السواد قريباً أو بعيداً.

وَمَن لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ؛ إِن أَدَّاهَا.. أَجْزَأْتُهُ عَن فرضِ الْوَقْتِ.

وعن محمّد: إذا كان بينه وبين المصر ميل أو ميلان أو [ثلاثة] أميال.. فعليه الجمعة، وإن أكثر.. فلا.

وعنه أيضاً: إذا كان بينه وبين المصر أقلّ من فرسخين.. فعليه الجمعة، وإن أكثر.. فلا.

وعنه: إن كان كل موضع خرج الإمام إليه وأقام فيه الجمعة.. جازت جمعته وعدّ مصراً، فعلى أهل ذلك الموضع الحضور إلى الجمعة.

وكل موضع لو خرج الإمام إليه وجمّع.. لم يعدّ مصراً، فلا جمعة على أهله، وقد مرّ الخلاف في تعريف الفناء.

(ومن لا جمعة عليه) - أي: ممّن صار أهلاً لها؛ كالمريض والمسافر والمرأة والعبد والأعمى - **(إن أدّاها.. أجزأته عن فرض الوقت)** ويسقط عنهم الظهر؛ كالمسافر إذا صام؛ لأنهم تحملّوا الحرج المسقط عنهم، وقد ذكرنا الخلاف في فرض الوقت أنه: الظهر أو الجمعة، قيدّ بالجمعة؛ لأنّ من لا حج عليه إذا أدّى الحجّ؛ **فإن كان لفقد شرطه**.. فالحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده.. فلا حجّ عليه؛ لما ذكرناه من أنه تحملّ الحرج. **وإن كان لعدم أهليّته** كالعبد إذا حج مع مولاه.. فإنه لا يجزئه عن حجة الإسلام حتى يؤاخذ بحجة الإسلام بعد حرّيته.

وهل الأفضل صلاة الجمعة، أو صلاة الظهر لمن لا جمعة عليه؟

والذي ظهر من «الهداية» و«العناية»: أن الأفضل لهم صلاة الجمعة؛ لأن المذكور فيها أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة، فدلّ هذا أن الجمعة لهم عزيمة، إلّا المرأة؛ لأن الأفضل لهنّ الصلاة في البيت، فيكون الظهر أفضل لهنّ.

وفي «فتح القدير» عن «الكافي»: صح أنه ﷺ أقام الجمعة بمكة مسافراً؛ فدلّ هذا أيضا أن الجمعة أفضل لهم من الظهر.

وللمسافرِ وَالْمَرِيضِ وَالْعَبْدِ أَن يَؤُمَّ فِيهَا، وتنعقدُ بِهِم.

وَمَن لَا عُذرَ لَهُ؛ لَو صلَّى الظّهْرَ قبلهَا.. جَازَ مَعَ الْكَرَاهَةِ.

ولقد رأيت في بعض الحواشي على «فتح القدير» قال: قوله: «صح أنه ﷺ... إلى آخره» يقيده ما رواه أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه إذا كان بمكة فصلى الجمعة: تقدم فصلى ركعتين، ثم تقدم فصلى أربعاً، وإذا كان بالمدينة فصلى الجمعة، ثم رجع إلى بيته فصلّى ركعتين ولم يصل في المسجد، فقيل له.. فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك.

وهكذا رواه ابن الهمام [١٩٩/ب] في آخر الباب، ثم قال: فقد أثبت هذا ستّاً بعد الجمعة بمكّة، فالظاهر أنّها ستّة، غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيّأ له.. صلّى فيه، وهو بمكّة في صلاة الجمعة إنّما كان مسافراً، فكان يصلّيها في المسجد، فلم يعلم ابن عمر رضي الله عنهما كلّ ما كان في بيته بالمدينة. انتهى.

فعلم منه: أنّ ما صلّاه النّاس بعد الجمعة أربعاً بنية الظهر الآخر.. لم يصلّها النّبي ﷺ، ولذا قال في «البحر»: إنه لا أصل له في المذهب.

(**وللمسافر والمريض والعبد أن يؤمّ فيها**)، وقال زفر: لا تجوز إمامتهم فيها؛ لأنه لا فرض عليهم حتى تصح إمامتهم لمن عليه الفرض؛ فأشبه الصبي والمرأة.

قلنا: هذه رخصة، فإذا حضروا.. يقع فرضاً، وأما الصبي: فلا أهلّية له، والمرأة لا تصلح لإمامة الرجل.

وقال الشافعي: تصح إمامتهم ولا تنعقد بهم الجمعة؛ لعدم الفرض عليهم.

قلنا: لما صلحوا للإمامة فلأن يصلحوا للاقتداء أولى؛ ولذا قال: (**وتنعقد بهم**) ردّاً له.

(**ومن لا عذر له: لو صلّى الظهر قبلها.. جاز مع الكراهة**) تحريما؛ لإفضائه إلى ترك السّعي الّذي هو فرض قطعّي بالاتفاق.

أطلقه فشمل:

ما إذا صلى في بيته ولم يسع إلى الجمعة.

ثُمَّ إِذا سعى إِلَيْهَا وَالْإِمَامُ فِيهَا.. يبطلُ ظُهرُهُ.

وَقَالا: لَا يبطلُ مَا لم يُدْرِكِ الْجُمُعَةَ ويَشرع فِيهَا.

وما إذا صلى في الجامع ولم يصل الجمعة مع الإمام، حيث لا يبطل ظهره؛ لأنه لم يرغب في الجمعة. هذا عندنا.

وقال الشافعي: لا يجوز ظهره؛ بناء على أن الأصل في هذا اليوم هو الجمعة عنده، لا الظهر كما هو كذلك عندنا.

(ثم إذا سعى إليها والإمام فيها.. يبطل ظهره) بمجرد السّعي إليها عند أبي حنيفة؛ فإذا بطل.. ينقلب نفلاً.

(وقالا: لا يبطل ما لم يدرك الجمعة ويشرع فيها)؛ لأن السّعي دون الظّهر؛ لأنه ليس مقصوداً بنفسه، بل وسيلة إلى أداء الجمعة، والظهر مقصود بنفسه، والشيء لا يبطل [ما] فوقه، وأما الجمعة فهي فوق الظهر، لأنّا أمرنا بإسقاط الظهر بها، فتبطل ما دونها بمجرد الدخول فيها مع الإمام؛ سواء أتمّ معه أو لا، على ما في «العناية».

ولأبي حنيفة: أن فرضية السّعي مختصّة بالجمعة من الصّلوات، فكان من جملة أركانها؛ لجامع الاختصاص، فكان مؤثراً في إبطال الظهر، لكن هذا ليس على إطلاقه، بل إذا كان الإمام في الصّلاة بحيث يمكنه أن يدركها.

وإن لم يدركها أو كان لم يشرع بعد، ثمّ أقامها بعد السّعي - وأما إذا كان الإمام فرغ منها، أو قارن الفراغ السّعي، أو لم يقمها أصلاً لعذر - لا تبطل.

وإن كان فيها أو لم يشرع بعد لكنه لا يرجو إدراكها للبعد ونحوه.. لا تبطل عنده عند العراقيين، وتبطل عنده في تخريج البلخيين وفي «فتح القدير»: وهو الأصح.

ثم اختلفوا في معنى السّعي عنده، والمعتبر: أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله، وقيل: إذا خطا خطوتين في البيت الواسع.. تبطل.

وَكُرِهَ للمعذورِ والمسجونِ أَدَاءُ الظّهْرِ بِجَمَاعَةٍ فِي الْمِصرِ يَوْمهَا.

(وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة) قبل الجمعة وبعدها، وقال في «الخلاصة»: ويستخب للمريض أن يؤخر الصلاة إلى أن يفرغ الإمام من صلاة الجمعة، وإن لم يؤخر.. يكره، [و] هو الصّحيح. انتهى.

والذي ظهر منه: أنه يكره لهم أداء الظهر منفرداً أيضاً قبل الجمعة [٢٠٠/أ].

ولم يذكر حكم سعي المعذور بعد أداء الظهر.. ففيه خلاف بيننا وبين الشافعي:

فقال الشافعي: إذا أدّى الظهر ثم سعى إلى الجمعة.. لا ينتقض ظهره؛ لأن المعذور غير مخاطب بأداء الجمعة.

قلنا: ينتقض ظهره كظهر من لا عذر له على [ما] تقدم؛ لأنّ الأمر بالسّعي يعم المعذور وغير المعذور، فالعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو أصل عندنا، لكنّ هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة؛ فإذا حضر الجمعة.. صار كغير المعذور.. فانتقض ظهره.

(في المصر يومها) وهذا لأنه يقتدي بهما غيرهما، فيؤدي إلى ترك الجمعة، وعلّله في «الهداية»: بأنّ فيه إخلالاً بالجمعة؛ إذ هي جامعة الجماعات، ويرد عليه: أنه مبني على عدم تعدّد الجمعة في مصر واحد، وقد مرّ أن هذه الرّواية غير مختارة.

قيد بالمصر: لأن الجماعة غير مكروهة في حقّ أهل السّواد؛ لأنه لا جمعة عليهم.

وفي «الولوالجي»: قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعد الموضع.. صلوا الظّهر جماعة؛ لأنه لا يؤدي إلى تقليل الجماعة.

وفي «فتح القدير»: ومن فاتتهم الجمعة في مصر فصلّوا الظّهر.. تكره لهم الجماعة أيضاً، وقيّد بالظّهر؛ لأن غيره يجوز الجماعة فيه، والمراد بالكراهة؛ تحريمّية على ما في «السّراج الوهّاج».

وَمَن أَدْرَكَهَا فِي التَّشَهُّدِ أَو سُجُودِ السَّهْوِ.. يُتِمُّ جُمُعَةً.

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يَتِمُّ ظُهراً إن لم يدْرك أَكثرَ الثَّانِيَةِ.

وَإِذا خرجَ الإِمَامُ.. فَلَا صلاةَ ....

(ومن أدركها في التشهد أو سجود السّهو.. يتمّ جمعة) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، (وقال محمد: يتمّ ظهراً إن لم يدرك أكثر الثّانية)، وإن أدرك أكثرها.. بنى عليها الجمعة؛ لأن للأكثر حكم الكلّ، بخلاف من أدرك في التشهد أو بعد رفع رأسه من ركوع ركعة الثانية؛ لأنه فاته شرط الجمعة في أكثرها وهي الجماعة.. فلا يكون مدركاً لها.

ولهما: أنه مدرك للجمعة في حالة التشهد وسجود السهو حتى شرطت نية الجمعة، ومدرك الشيء يبني باقيه عليه.

بخلاف الظهر: فإنه لا يصح بناؤها على صلاة أخرى وهي الجمعة.

ووجود الجماعة في حق الإمام هو وجودها في حق المأموم أيضاً، فاستجمعت الشرائط، ثم إذا قام - هو المسبوق - إلى قضاء ما سبق.. كان مخيّراً في القراءة؛ إن شاء.. جهر، وإن شاء.. خافت. كذا في «البحر» عن «السّراج».

واختلفوا في جواز سجود السّهو في الجمعة والعيدين:

قيل: لا، وقيل: نعم، وفي «السّراج»: المختار عند المتأخرين أن لا يسجد الإمام للسّهو فيهما؛ لتوهم الزيادة عند الجهال، وكلام المصنف ظاهر في جوازه.

(وإذا خرج الإمام) المنبر (..فلا صلاة).

وإن كان قد شرع في التطوع، ثم خرج الإمام للخطبة.. فلا يقطعها، بل يتمّها ركعتين إن كانت تحية المسجد أو نفلاً مطلقاً.

وإن كانت سنّة الجمعة:

قيل: يقطع على رأس الركعتين.

وَلَا كَلَامَ حَتَّى يفرغَ مِن خطبَتِهِ.

وَقَالا: يُبَاحُ الْكَلَامُ بعدَ خُرُوجهِ مَا لم يشرعْ فِي الْخطْبَةِ.

وقيل: يتمّها أربعاً، وهو الصحيح المختار عند المرغيناني وحسام الدّين الشهيد.

ثم الممنوع ههنا هو التطوع وسنة الجمعة؛ وأمّا الفائتة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة.. ففيه خلاف، قيل: يجوز، وقيل: لا على ما ذكرناه في الأوقات المكروه فيها التنفل.

(**ولا كلام حتى يفرغ من خطبته**)، هذا عند أبي حنيفة.

(**وقالا: يباح الكلام بعد خروجه**) المنبر (**ما لم يشرع في الخطبة**)، وكذا يباح [٢٠٠/ب] الكلام عندهما بعد نزوله قبل أن يكبّر للصّلاة؛ لأنّ حرمة الكلام باعتبار الإخلال بفرض الاستماع، ولا استماع في هذين الوقتين، بخلاف الصّلاة؛ لأنها قد تمتد فتفضي إلى الإخلال، وله ما رواه ابن عمر وابن عبّاس رضي الله عنهما، مرفوعاً: «إذا خرج الإمام.. فلا صلاة ولا كلام»؛ ولا يعارضه ما روي أنّه ﷺ: كان إذا نزل عن المنبر سأل الناس عن حوائجهم وعن أسعار السّوق ثم صلى؛ لجواز أن يكون هذا في أوّل الإسلام، ثم نسخ حين نهي عن الكلام في الصّلاة.

أطلق الكلام فشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتّسبيح، وفيه خلاف، والأصح: أنّه غير ممنوع على ما في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: يحرم في الخطبة الكلام، وإن كان أمراً بالمعروف أو تسبيحاً، والأكل والشرب والكتابة، ويكره تشميت العاطس، وردّ السلام، وعن أبي يوسف: لا يكره الرد؛ لأنّه فرض.

قلنا: ذاك إذا كان السّلام مأذوناً فيه شرعاً، وليس كذلك في حالة الخطبة، بل يرتكب بسلامه مأثماً؛ لأنّه به يشغل خاطر السامع عن الفرض؛ ولأنّ ردّ السّلام

وَيجبُ السَّعْيُ، وَتركُ البيعِ بِالْأَذَانِ الأَوَّلِ.

فَإِذا جلسَ على الْمِنْبَرِ.. أُذِّنَ بَينَ يَدَيْهِ ثَانِياً واستقبلوهُ مُسْتَمِعِينَ، ....

يمكن تحصيله في كلّ وقت بخلاف سماع الخطبة، وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول أبي حنيفة «أنّه لا يصلّى على النبي ﷺ عند ذكره في الخطبة»، وعن أبي يوسف: ينبغي أن يصلي في نفسه؛ لأنّ ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة، فكان إحرازاً للفضيلتين وهو الصّواب.

وهل يحمد إذا عطس؟

الصّحيح: يحمد في نفسه.

ولو لم يتكلم لكنه أشار بعينه أو بيده حين رأى منكراً.. الصحيح: لا يكره. هذا كلّه إذا كان قريباً من الخطيب بحيث يسمع.

فإن كان بعيداً بحيث لا يسمع.. اختلف المتأخرون فيه: فمحمد بن سلمة: اختار السّكوت. ونصير بن يحيى: اختار القراءة. وعن أبي يوسف: اختيار السّكوت كقول ابن سلمة، وحكي عنه: النظر في كتابه وإصلاحه بالقلم.

وقال ابن الهمام: ومجموع ما ذكرنا هنا عن أبي يوسف أوجه.

(**ويجب السعي وترك البيع بالأذان الأوّل**)؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟﴾.. الآية، قيل: المعتبر هو الأذان الثاني الذي بين يدي الإمام على المنبر؛ لأنّ الأوّل لم يكن في زمن النبي عليه والسلام، والصحيح: هو الأول؛ لأنّ بعد الأذان الثاني لا يقدر على أداء السّنة قبلها، بل على استماع الخطبة.

(**فإذا جلس**) الخطيب (**على المنبر.. أذن بين يديه ثانياً واستقبلوه مستمعين**)، أي: للخطبة.

فَإِذا أَتمَّ الْخطْبَةَ.. أُقِيمَت.

وفي «الخلاصة»: ويستحب للرّجل أن يستقبل الخطيب بوجهه إذا كان أمام الإمام؛ وإذا كان عن يمينه أو عن يساره قريباً من الإمام.. ينحرف إلى الإمام مستعداً للسماع. انتهى.

(**فإذا أتم الخطبة.. أقيمت**) الجمعة، ليس مراده: أنّ تعقيب الخطبة بالإقامة والصّلاة شرط، بل بيان السّنة؛ لأنّ التعقيب ليس بشرط على ما ذكرناه عند قوله: «فيكره ترك ذلك».

* * *

(بَاب صَلَاة الْعِيدَيْنِ)

تجبُ صَلَاةُ الْعِيدِ.

[مطلب: شرائط صلاة العيد]

وشرائطُها: كشرائطِ الْجُمُعَةِ وجوباً ....

(باب صلاة العيدين)

أي: صلاتهما، وهي مقدّمة على صلاة الجنازة إذا اجتمعا، وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة على ما في «القنية».

وفي «الدر»: تقديم [٢٠١/أ] صلاة العيد على صلاة الجنازة خلاف القياس.

ولم يبين وجهه، ولعلّه: أنّ صلاة الجنازة فرض ولو على الكفاية، وصلاة العيد واجب، ووجه الاستحسان: أنّ تعجيل صلاة العيد واجب بلا فصل بين عيد وعيد على ما في «القنية» و«البزازية»، وتعجيل صلاة الجنازة مستحب، لكن قال في «الخلاصة»: الأفضل تعجيل صلاة الأضحى، وتأخير صلاة الفطر.

فعلى هذا: وجه الاستحسان: أنّ تأخير الجنازة بعد صلاتها.. مكروه، فلو قدّمت على صلاة العيد.. لزم تأخيرها بعد الصّلاة عليها أو فوات صلاة العيد، فأخّرناها عنها.

(تجب صلاة العيد) وهو الصّحيح، وأمّا قول محمد في «الجامع الصغير»: عيدان اجتمعا في يوم واحد، الأول: سنة، والثاني: فريضة ولا يترك واحد منهما؟ فمراده: أنّها وجبت بالسنة، ومراده بالأول: صلاة العيد، وبالثاني: صلاة الجمعة.

[مطلب شرائط صلاة العيد]

(وشرائطها: كشرائط الجمعة وجوباً)، فلا تجب على المسافر والمرأة والمريض والعبد والأعمى؛ لفقدان شرطها في هؤلاء.

وَأَدَاءً، سوى الْخطْبَةِ.

وَنُدِبَ فِي الْفطرِ: أَن يَأْكُل شَيْئاً قبل صلَاتِهِ، ويَستاكُ ويَغتسلُ ويتطيَّبُ، ويَلبسُ أحسنَ ثِيَابِهِ، وَيُؤَدِّي فِطرتَهُ، وَيتَوَجَّهُ إِلَى الْمُصلَّى.

(**وأداء**) فلا تصلى في القرى والبوادي، ولا بدّ له من: الجماعة، والسّلطان أو نائبه، والإذن العام على ما في «الخلاصة».

(**سوى الخطبة**) فإنّها ليست بشرط فيهما، حتى لو لم يخطب.. صحت الصّلاة وأساء لترك السنة؛ وكذا لو قدّمها على الصّلاة، ولا يجب استماعها كما وجب في خطبة الجمعة على الأصح، وقيل: تجب فيها أيضاً.

(**وندب في**) يوم (**الفطر**) - أي: بعد صبح هذا اليوم - (**أن يأكل شيئا**).

كذا في «الجامع الصغير».

وفي «الزاهدي»: يأكل حلواً من المطعومات؛ لما رواه البخاري أنه ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات وتراً.

(**قبل صلاته، ويستاك، ويغتسل، ويتطيّب، ويلبس أحسن ثيابه**)، جديداً كان أو غسيلاً.

روى الطبراني في «الأوسط»: أنّه ﷺ كان يلبس يوم العيد حلة حمراء، وقال ابن الهمام: إنّ الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر.. لا أنّه أحمر بحت، فليكن محمل البردة الحمراء أحدهما، ويؤيده النهي عن لبس الأحمر.

(**ويؤدي فطرته**) قبل الخروج إلى المصلى بعد طلوع الفجر، وهو المستحب.

ولو أدّاها قبل يوم العيد أو بعده.. جاز أيضاً.

(**ويتوجه إلى المصلّى**) ماشياً؛ لأنّه ﷺ فعله كذلك، ولا بأس في الركوب في الرجوع إلى منزله؛ لأنّه غير قاصد إلى قربة.

وفي «فتح القدير»: والسّنة أن يخرج الإمام إلى الجبانة ويستخلف من يصلّي بالضعفاء في المصر، بناء على أن صلاة العيدين في موضعين في مصر جائزة بالاتفاق.

وعند محمد: يجوز في ثلاثة مواضع، وإن لم يستخلف.. جاز له ذلك، ويخرج العجائز للعيد لا الشباب. كذا في «الخلاصة».

وفي «التجنيس»: الخروج إلى الجبانة سنة في العيد وإن كان يسعهم المسجد عند عامة المشايخ، وهو الصّحيح.

واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة:

قال بعضهم: يكره.

قال خواهرزاده: حسن في زماننا.

وعن أبي حنيفة: لا بأس به.

ولا يخرجون المنبر إلى الجبانة.

وفي «الخلاصة»: وتصافح الشيوخ [٢٠١/ب].

وقال في «شرح النقاية»: تهنئة العيد: «تقبل الله منا ومنكم». لا أصل له وهي مكروهة.

قلت: أصل هذا ما أخرجه ابن عساكر من حديث عبادة بن الصّامت رضي الله عنه: قال: سألت رسول الله ﷺ قول النّاس في العيدين: «تقبل الله منا ومنك» فقال: «كذلك فعل أهل الكتاب» وكرههم، وفي إسناد خالد بن زيد بن واقد الدمشقي، قال فيه البخاري منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف، وقال النّسائي: ليس ثقة، وقال الدارقطني: متروك.

وقد أخرج الطبراني في «الكبير» عن حبيب بن عمر الأنصاري قال: حدثني أبي قال: لقيت واثلة رضي الله عنه يوم عيد فقلت: تقبل الله منّا ومنك، فقال: تقبل الله منّا ومنك.

وأخرج الأصبهاني في «الترغيب» عن صفوان بن عمر مثله.

وَلَا يَجْهرُ بِالتَّكْبِيرِ فِي طَرِيقهِ، خلافاً لَهما.

وأخرج زاهد بن طاهر في «تحفة عيد الفطر» وأبو أحمد الفرضي في مشيخته بسند حسن عن جبير بن نفير قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا التقوا يوم العيد.. يقول بعضهم لبعض: تقبل الله منّا ومنك.

وأخرج البيهقي من طريق أدهم مولى عمر بن عبد العزيز قال: كنّا نقول لعمر بن عبد العزيز في العيدين: تقبل الله منا ومنك يا أمير المؤمنين، فيرّد علينا مثله.

وهكذا أخرجه الطّبراني من طرق شقه.

وكذا ابن حبّان عن علي.

ولقد دوّن السّيوطي رسالة معمولة في حق التهاني في العيد وغيره.

(ولا يجهر بالتكبير في طريقه) عند أبي حنيفة، (خلافاً لهما) اعتباراً بالأضحى، وله أنّ الأصل في الثناء الإخفاء، والشرع ورد [به] في الأضحى؛ لأنّه يوم تكبير؛ لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ ولا كذلك يوم الفطر، وليس في معنى الأضحى حتى يلحق بها؛ لأنّها اختصت بركن من أركان الحج، وليس ذلك في الفطر.

فإن قيل: يعارضه ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ﴾، قلنا: المراد: التكبير في صلاة العيد، لا في المشي إليها.

ثمّ الخلاف بينه وبينهما في الجهر بالتكبير في الفطر لا في أصله على ما صرح به المصنف، وهكذا في «الهداية» وغيرها؛ لأنّه داخل في عموم ذكر الله، فعندهما: يجهر به كالأضحى، وعنده: لا يجهر، وعنه كقولهما.

وقال في «الخلاصة»: ولا يكبر يوم الفطر عنده، وعندهما: يكبر ويخافت، وهي أحد الروايتين عن أبي حنيفة، والأصح: ما ذكرناه أنّه لا يكبر في عيد الفطر. انتهى.

وَلَا يَتَنَفَّلُ قبلَهَا.

[مطلب: وقت صلاة العيد]

ووقتُها مِنِ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ قدرَ رمحٍ أَو رُمْحَيْنِ إِلَى زَوَالِهَا.

وهذا ظاهر في خلاف ما ذكرناه من أنّ الخلاف بينهما في الجهر لا في أصله، وردّه في «فتح القدير»: إن ما في «الخلاصة» ليس بشيء، إذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الألفاظ في شيء من الأوقات، بل من إيقاعه على وجه البدعة، فقال أبو حنيفة: رفع الصوت بالذكر بدعة، يخالف الأمر من قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ فيقتصر فيه على مورد الشرع، وقد ورد به في الأضحى؛ أعني: ما تلوناه.

(ولا يتنفل قبلها) في المصلى بالاتفاق، وفي بيته اختلاف، والأصح: أنه مكروه أيضاً، وعليه العّامة لورود النهي [٢٠٢/أ] في السنة من الصّحابة على ما في «فتح القدير».

وأمّا بعدها: فهو مكروه أيضاً عند العامّة في المصلّى على ما في «التبيين» و«فتح القدير»؛ لورود النهي عنه أيضاً.

وأما في بيته: بعدها.. فلا كراهة فيه.

وفي «الخلاصة»: ويتطوع بعدها، والأفضل أن يصلي أربع ركعات. انتهى.

وذكر بعده: النساء إذا أردن أن يصلّين صلاة الضحى يوم العيد.. صلين بعدما يصلي الإمام في الجبانة.

[مطلب: وقت صلاة العيد]

(ووقتها: من ارتفاع الشمس قدر رمح أو رمحين)؛ لما روي أنّ النّبي ﷺ صلّاها كذلك، (إلى) وقت (زوالها)، لما روي أنّ قوماً شهدوا عند النبي ﷺ بالهلال بالأمس بعد الزوال.. فأمرهم أن يفطروا.

وإذا أصبحوا يغدوا إلى مصلّاهم، ولو جاز فعلها بعد الزوال.. لم يكن للتأخير إلى الغد معنى.

[مَطْلَب: صِفَةُ صَلَاةِ العِيد]

وصفتُها أَن يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ يكبّرُ تَكْبِيرَةَ الْإِحْرَامِ، ثمَّ يُثني، ثمَّ يكبّرُ ثَلَاثاً، ثمَّ يقرأُ الْفَاتِحَةَ وَسورَةً، ثمَّ يرْكَعُ وَيسْجدُ.

ويبدأُ فِي الثَّانِيَةِ بِالْقِرَاءَةِ، ثمَّ يكبّرُ ثَلَاثاً، ثمَّ أُخْرَى للرُّكُوعِ.

وَيرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الزَّوَائِدِ.

ولو زالت الشمس في الصّلاة.. فسدت.

وفي «الخلاصة»: ولو زالت الشمس يوم الفطر قبل أن يصلّي صلاة العيد.. سقطت صلاة العيد، ولا يصلي من الغد إلّا إذا تركوا بعذر، فيصلي من الغد قبل الزوال، وإن زالت الشمس من الغد.. سقطت صلاة العيد؛ سواء تركوها بعذر أو بغير عذر، وسيأتي مصرحاً.

[مطلب: صِفَةُ صَلَاةِ العِيد]

(**وصفتها: أن يصلّي**) الإمام بالنّاس (**ركعتين، يكبّر تكبيرة الإحرام**) وهو فرض، (**ثم يثني، ثم يكبّر ثلاثاً**)، وهي واجباته، (**ثم يقرأ الفاتحة وسورة، ثم يركع ويسجد، ويبدأ في الثانية بالقراءة، ثم يكبر ثلاثاً، ثم أخرى للركوع**)، قيل: تكبيرة الركوع الثاني واجبة إلحاقا لها بتكبيرات العيد للاتصال بها، بخلاف تكبيرة الركوع الأولى لعدم الاتصال، ثمّ هذا قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه نأخذ.

وقال ابن عباس: إنّها خمس في الأولى، وخمس في الثانية، والأول أصحّ؛ لأنّ الأخذ بالأقلّ في خلاف المعارف أولى.

وأما ما روي عن أبي يوسف أنّه فعل بقول ابن عباس.. فالجواب عنه: إنّ ذلك ليس مذهباً له، بل إنّما فعله امتثالاً لأمرها، رواه الرشيد؛ لأنّ الخلافة لما انتقلت إلى بني العباس.. أمروا الناس بالعمل بقول جدهم.

(**ويرفع يديه في الزّوائد**)؛ لقوله ﷺ: «لا ترفع الأيدي إلّا في سبع مواطن...» وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد، وهو حجة على ما روي عن أبي يوسف أنّه لا

ويخطُبُ بعْدهَا خطبتينِ يعلِّمُ النَّاسَ أَحْكَامَ الْفِطْرَةِ.

وَلَا تُقضى إِن فَاتَت مَعَ الإِمَامِ.

يرفع الأيدي، بخلاف من أدرك الإمام في الركوع.. فإنه يكبر الزائد في ركوعه عندهما. بلا رفع يديه على الأصح، وقيل: يرفعهما.

(ويخطب بعدها خطبتين)؛ لأنّها ليست بشرط حتى تقدم كما في الجمعة، ويستحب أن يبدأ الأولى بتسع تكبيرات تترى، والثانية: بسبع على ما في «المجتبى».

(يعلم النّاس أحكام الفطرة)؛ لأنّها شرعت لبيانها، وهي خمسة على ما سيأتي، قيل: إنّ أداء الفطرة قبل الخروج مندوب، والخطبة بعد الصلاة فبينهما تناف، وأجيب: بأن مندوبية تقديمه لا تنافي لجواز تأخيره.. فجاز أن لا يعلم بعض النّاس كيفيّة أدائها فيعلّمهم.

(ولا تقضى) - أي: صلاة العيدين - (إن فاتت مع الإمام)؛ لأنها لم تشرع إلّا بشرائط لا تتّم [٢٠٢/ب] بالمنفرد، ولو فاتت مع إمام.. ذهب إلى إمام آخر؛ إن أمكنه الذهاب؛ لأنّ تعددها في المصر جائز بالاتفاق، وعن أبي يوسف: أنّه إذا دخل مع الإمام وأفسدها بعد الشروع.. يقضي؛ لأنّ شروعه ملزم؛ كالنذر على ما في «المحيط».

وتقضى تكبيراتها في الركوع، يعني: لو أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع.. يكبر قائماً للافتتاح، فإن أمكنه أن يأتي بتكبير العيد قائماً ويدرك الإمام في الركوع.. فعل كذلك إجماعاً، وإن خاف إن كبّر تكبيرات العيد أن يرفع الإمام رأسه.. يشتغل بتكبيرات العيد فيه عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يشتغل بتسبيحات الركوع.

له: أن محلّ التكبير القيام وقد فاتت، ولهما: أنّ الركوع يشبه القيام:

حقيقة: لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقائم، وبه يفارق القائم والقاعد.

وَإِن مَنعَ عذرٌ عَنْها فِي الْيَوْمِ الأولِ.. صلُّوها فِي الْيَوْم الثَّانِي.
وَلَا يُصلِّي بعدَها.
والأضحى: كالفطر، لَكِن يسْتَحبُّ تَأْخِيرُ الْأكلِ فِيهَا إِلَى أنْ يُصَلِّي.
وَلَا يُكرهُ قبلهَا فِي الْمُخْتَارِ.

وحكماً: لأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة على ما مرّ، فيأتي بها فيه، باعتبار جهة الأداء احتياطاً، وهو قضاء يشبه الأداء.

(**وإن منع عذر عنها في اليوم الأول.. صلوها في الثاني، ولا يصلى بعدها**)؛ لأنّ الأصل فيها عدم القضاء مطلقاً؛ سواء تركها بعذر أو بغير عذر، لكن شرع القضاء فيما تركها بعذر قبل الزوال لما رويناه من حديث شهادة الهلال، فبقي ما عداه على الأصل.

وعن الطحاوي عن أبي حنيفة أنّه: إن فاتته في اليوم الأول.. لم يقض أصلاً؛ لأنّ الأصل عدم القضاء، لكن تركناه في الأضحى لخصائص لم توجد هنا، وهو جواز النحر وحرمة الصّوم.

قلنا: هذا قياس تركناه استحساناً لما رويناه.

(**والأضحى**) جمع أَضْحاة بمعنى الأضحية، أي: ما يذبح في يوم النحر، كأَرطى جمع أَرطاة على ما في «المغرب». سمي به يوم النحر لمعنى صلاة الأضحى أو صلاة يوم الأضحى (**كالفطر**) أي كصلاة يوم الفطر، أو كيوم الفطر صفةً وشرطاً ووقتاً وندباً.

(**لكن يستحب تأخير الأكل فيها إلى أن يصلي**)؛ سواء كان ممن يضحي أو لا.

وقيل: لا يستحب لمن لا يضحي.

وسواء كان في المصر أو في القرى.

وقيل: لا يستحب في القرى.

(**ولا يكره قبلها في المختار**)؛ لأن ترك المستحب لا يستلزم الكراهة ما لم يقم دليل خاص.

وَيَجهرُ بِالتَّكْبِيرِ فِي طَرِيقِ الْمصلَّى.

وَيُعلِّمُ فِي الْخطْبَةِ تَكْبِيرَ التَّشْرِيقِ، وَالْأُضْحِيَّةِ.

وَيجوزُ تَأْخِيرُهَا إِلَى الثَّانِي وَالثَّالِثِ بِعُذْرٍ، وَبِغيرِ عذرٍ.

والاجتماعُ يَوْمَ عَرَفَةَ تشبُّهاً بالواقفينَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.

(**ويجهر بالتكبير في طريق المصلّى**)؛ لورود الشرع فيه على ما تلوناه، فإذا انتهى إلى المصلّى.. يترك، وفي رواية: لا يترك ما لم يفتتح الإمام الصلاة.

(**ويعلم في الخطبة تكبير التشريق والأضحية**)؛ لأنّها شرعت لها وهذا بيان الجواز، والأولى أن يعلم بتكبير التشريق في الجمعة التي قبل عيد الأضحى، كما أنه ينبغي أن يعلم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر؛ ليتعلموا؛ لأن تكبير التشريق يجب من يوم عرفة.

(**ويجوز تأخيرها**) أي: صلاة الأضحى (**إلى الثاني والثالث، بعذر وبغير عذر**)؛ لأنّها مؤقّتة بوقت الأضحية، فيجوز ما دام وقتها باقياً، لكنه مكروه بغير عذر.

وفي الفطر غير صحيح على ما مرّ.

(**والاجتماع يوم عرفة تشبهاً** [٢٠٣/أ] **بالواقفين**) في عرفات (**ليس بشيء**) أي مطلوب الاجتناب، على ما في «فتح القدير».

وقال في «النهاية» و«العناية»: أي: ليس بشيء يتعلّق بالثواب، وهو يصدق على الإباحة.

وقال في «غاية البيان»: أي ليس بشيء في حكم الوقوف؛ كقول محمّد: دم السّمك ليس بشيء في حكم الدّماء.

وفي «النهاية» عن أبي يوسف ومحمد في غير رواية «الأصول»: أنّه لا يكره؛ لما روي أنّ ابن عبّاس رضي الله عنه فعل ذلك بالبصرة.

وقال ابن الهمام: إنّ هذا يفيد أنّه يكره في رواية «الأصول»، وهو الذي يفيده تعليلهم بأن الوقوف عُهِدَ قُربةً في مكان مخصوص.. فلا يكون قربة في غيره.

[مطلب: في تَكبيرالتَّشْريق]

وَيجبُ تَكْبِيرُ التَّشْرِيقِ.

والجواب عما روي عن ابن عبّاس: أنّه ما كان للتشبه - وهو مناط الكراهة - بل للدعاء.

[مطلب: فِي تَكبير التَّشْريق]

(ويجب) - على الأصح؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡدُودَٰتٖ﴾ وقيل: إنّه سنة، وبه قال الشافعي ومالك - (تكبير التشريق)؛ هو في اللغة: تقديد اللحم في الشمس، وقيل: تقطيع اللحم وتشريحها، كذا في «المصباح»، فعلى هذا: تكون الإضافة لأدنى ملابسة، لكنه يشكل بيوم عرفة؛ إذ لا لحم فيه.

وقيل: إنّ التشريق اسم لتكبير مخصوص، فعلى هذا تكون الإضافة بيانية.

وقيل: المراد به أيام التشريق، فحينئذ تشكل الإضافة.

أمّا على قول أبي حنيفة: فلعدم وقوع شيء من التكبير وأيام التشريق على قوله على ما سيأتي.

وأمّا على قولهما: فلوقوع التكبير في غير أيام التشريق أيضاً.

أمّا على قول أبي حنيفة: فلأنه يجوز أن يكون المراد به يوم النحر.. ويوم عرفة مجازاً تسمية للشيء باسم قريبه.

وأمّا على قولهما: فلأنّ أكثره واقع في أيامه، فأضيف إليه.

ثم إنّ أيام التشريق ثلاثة، وأيام النحر ثلاثة مجازاً، كل ذلك في أربعة أيّام، فإن العاشر من ذي الحجّة نحر خاصّ، واليومان بينها، نحر وتشريق على ما في «الخلاصة»[1].

---

(١) قال في «فتح القدير» (٨١/٢) نقلاً عن «الخلاصة»: (أيام التشريق ثلاثة، وأيام النحر ثلاثة.. ستة تنقضي في أربعة؛ لأن الأول نحرٌ فقط، والأخير تشريق فقط، والمتوسطان: نحر وتشريق).

مِن فجرِ عَرَفَةَ إِلَى عصرِ يَوْمِ الْعِيدِ.

على الْمُقِيمِ بِالْمِصْرِ.

عقيبَ فرضٍ أُدّيَ بِجَمَاعَةٍ مُسْتَحبَّةٍ.

(من فجر عرفة) - أي: عقيب صلاته، وهو قول عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم، وبه أخذ أئمتنا.

وقال ابن عبّاس وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم: يبدأ من عقيب صلاة الظهر من يوم النحر، وإليه رجع أبو يوسف في بعض الرّوايات - (إلى) عقيب (عصر يوم العيد) عند أبي حنيفة، فينتهي عنده بثمان صلوات، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه؛ لأنّ الجهر بالتكبير بدعة، فكان الأخذ بالأقل أحوط.

وقد يقال: إن ما تردّد بين البدعة والواجب.. يفعل احتياطاً، وما تردد بين البدعة والسنة.. يترك احتياطاً، والتكبير واجب فالاحتياط في فعله، وبه يظهر قوة قول صاحبيه.

(على المقيم بالمصر) - فلا تكبير على المسافر، ولا على أهل القرى - (عقيب فرض) من غير أن يتخلل ما يقطع حرمة الصّلاة، حتى لو ضحك، أو أحدث، أو تكلم عمداً أو سهواً، أو خرج من المسجد.. سقط التكبير، ولا يشترط له الطهارة على الأصح، واختاره الإمام السرخسي، حتى لو سبقه الحدث؛ إن شاء ذهب فتوضأ ورجع وكبّر، وإن شاء.. كبّر من غير وضوء؛ لأنّه لا يؤدى في تحريمة الصّلاة، فلا يشترط له الطّهارة.

قيّد بالفرض؛ إذ لا تكبير عقيب الواجب على الأصّح، [٢٠٣/ب] وعقيب النافلة بالاتفاق، وعن البلخيين وأبي اللّيث: لو كبر عقيب صلاة العيد.. لا بأس به، ويدخل الجمعة في الفرض.

(أدّي بجماعة)؛ إذ لا تكبير على المنفرد (مستحبّة)؛ إذ لا تكبير على جماعة النساء وحدهن، ولا على العراة.

وبالاقتداءِ يجبُ على الْمَرْأَةِ وَالْمُسَافِرِ.

وَعِنْدَهُمَا: إِلَى عصرِ آخرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ على مَن يُصَلِّي الْفَرْضَ، وَعَلَيهِ الْعَمَلُ.

وَصفته: أَن يَقُول مرّةً (اللهُ أكبرُ اللهُ أكبرُ، لَا إِلَهَ إِلّا اللهُ، وَاللهُ أكبرُ، اللهُ أكبرُ وَللهِ الْحَمدُ).

ولا يتركُهُ المؤتمُ إِن تَركَهُ إِمَامُهُ.

(وبالاقتداء: يجب على المرأة والمسافر)، لكن المرأة تخفي صوتها؛ لأن صوتها عورة.

وعلى المسبوق أيضاً؛ لأنه مقتد تحريمة يكبّر بعد ما قضى.

(وعندهما: إلى) عقيب (عصر آخر أيام التشريق)، أي: ثالث عشر من ذي الحجّة، فينتهي بثلاث وعشرين صلاة، وهو قول عمر وعلي رضي الله عنهما؛ لأن من يوم عرفة إلى ثالث عشر.. خمسة أيام، فيكون إلى عصر الخامس ثلاث وعشرين صلاة.

(على من يصلي الفرض) مسافراً، أو مقيماً، أو امرأة، أو منفرداً، أو مصرياً، أو قروياً.

(وعليه العمل)، وهي رواية عن أبي حنيفة.

(وصفته: أن يقول مرة) - وقال الشافعي: يكبر ثلاثاً - (الله أكبر الله أكبر لا إله إلّا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد)؛ لأن جبريل ﷺ لما جاء بالفداء.. خاف العجلة على إبراهيم عليه السلام، فقال: الله أكبر الله أكبر، فلمّا رآه إبراهيم عليه السلام.. قال: لا إله إلّا الله والله أكبر، فلمّا علم إسماعيل عليه السلام بالفداء.. قال: الله أكبر الله أكبر ولله الحمد، هكذا روي عن مشايخنا.

(ولا يتركه المؤتم إن تركه إمامه) نسياناً، أو قصداً؛ بأن كان ممن يرى عدم وجوبه.

* * *

(بَاب صَلَاة الْخَوْف)

إنِ اشْتَدَّ الْخَوْفُ مِن عَدوٍّ أَو سَبُعٍ.. جَعَلَ الإِمَامُ طَائِفَةً بِإزاءِ الْعَدوِّ وَصلَّى بطَائفَةٍ رَكْعَةً إن كَانَ مُسَافِراً أَو فِي الْفجْرِ، وَرَكْعَتَيْنِ إن كَانَ مُقيماً أَو فِي الْمغربِ، وَمَضت هَذِهِ إِلَى الْعَدوِّ وَجَاءَتْ تِلْكَ الطَّائِفَةُ وَصلَّى بهم مَا بَقِيَ وَسلَّم وَحدَهُ وذهبوا إِلَى الْعَدوِّ وَجَاءَتِ الطَّائِفَةُ الأُولى وَأَتمُّوا بِلَا قِرَاءَةٍ ثمَّ الطَّائِفَةُ الأُخْرَى وَأَتمُّوا بِقِرَاءَةٍ.

ويُبطِلُها الْمَشْيُ وَالرُّكُوبُ والمُقاتَلَةُ.

باب صلاة الخوف

(**إن اشتد الخوف من عدو أو سبع.. جعل الإمام طائفة بإزاء العدّو**)، والذي ظهر منه اشتراط اشتداد سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو، بلا ذكر الخوف والاشتداد، وقال فخر الإسلام: المراد بالخوف عند البعض: حضرة العدو لا حقيقة الخوف.

(**وصلّى بطائفة ركعة إن كان مسافراً أو في الفجر، وركعتين إن كان مقيماً، أو في المغرب، ومضت هذه**) الطائفة (**إلى العدو وجاءت تلك، وصلّى**) الإمام (**بهم ما بقي**) من صلاته، (**وسلّم**) الإمام (**وحده**)؛ لأن صلاته قد تمّت، (**وذهبوا**) أي: الطائفة الثانية بعد سلام الإمام (**إلى**) جهة (**العدّو، وجاءت الطائفة الأولى**) مكانهم الأول، (**وأتموا بلا قراءة**) وسلّموا، (**ثم الطائفة الأخرى وأتموا بقراءة**)؛ لأنهم مسبوقون لزمهم القراءة في قضاء ما سبق بخلاف الطائفة الأولى.. فإنهم لاحقون؛ فلا قراءة لهم، وهذه الهيئة هي المأثورة عن رسول الله ﷺ.

لكنه قيل: هذا إذا تنازع القوم في الصّلاة خلف إمام واحد، فقال كل طائفة منهم: نحن نصلي معك، وإلا.. فالأفضل: أن تصلي كل طائفة بإمام على حدة.

(**ويبطلها: المشي والركوب والمقاتلة**)، لأنها عمل كثير.

وَإِنِ اشْتَدَّ الْخَوْفُ وعَجَزوا عنِ الصلاةِ بهذهِ الصِّفةِ.. صلُّوا وُحداناً ركباناً، يومِئُون إِلَى أَيِّ جِهَةٍ قَدَرُوا؛ إِن عَجَزوا عَنِ التَّوَجُّهِ.

وَلَا يجوزُ بِلَا حُضُورِ عَدوٍّ.

وَأَبُو يُوسُفَ لَا يُجيزها بعدَ النَّبِيِّ صلى الله تَعَالَى عَلَيْهِ وَسلم.

(وإن اشتد الخوف وعجزوا عن الصّلاة بهذه الصّفة.. صلّوا وحداناً ركباناً يومِئُون إلى أيّ جهة قدروا)، والمراد بالاشتداد ههنا: عدم القدرة على النزول بسبب أن لا يدعهم العدو يصلون نازلين، بل يهاجمونهم على ما في «فتح القدير».

والأصل فيه: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾.

والتوجه إلى القبلة سقط للضرورة.

وقال [٢٠٤/أ] في «المحيط»: والراكب إن كان طالباً.. لا تجوز صلاته على الدابة؛ لعدم ضرورة الخوف، وإن كان مطلوباً.. فلا بأس بأن يصلي وهو سائر؛ لأن السير فعل الدابة حقيقة، وإنما أضيف إليه معنى التّسيير، فإذا جاء العذر.. انقطعت الإضافة إليه، بخلاف ما لو صلّى وهو يمشي، حيث لا يجوز لأن المشي فعله حقيقة، وهو مناف للصلاة. انتهى.

يعني لا يصلي ماشياً عندنا، بل يؤخر.

وقال الشافعي: يصلي ماشيا بالإيماء ثم يعيد.

(إن عجزوا عن التوجه) إلى القبلة، وإلا.. فلا بد لهم الاستقبال إليها.

(ولا تجوز) صلاة الخوف (بلا حضور عدو) ولو كان سبعاً، وفيه إشارة إلى أن مجرد حضور العدوّ.. يكفي في جواز صلاة الخوف بلا اشتراط الاشتداد على ما ذهب إليه العامّة.

(وأبو يوسف لا يُجيزها) - أي: صلاة الخوف - (بعد النبي ﷺ)، وهذا رواية عنه، وعنه: جوازها أيضاً، والأولى: هو القياس، لكن تركناه استحساناً بإجماع الصحابة بعد النبي ﷺ.

* * *

(بَابُ الْجَنَائِزِ)

يُوجَّهُ المحتضرُ إِلَى الْقِبْلَةِ على شِقِّهِ الْأَيْمنِ، واختيرَ الاستلقاءُ، ويُلَقَّنُ الشَّهَادَةَ.

فَإِذا مَاتَ.. شدُّوا لَحيَيْهِ وغمِّضوا عَيْنَيْهِ.

بابُ الجَنَائِزِ

جمع جِنازة بالكسر: السّرير، وبالفتح: الميّت، لما كان القتال والخوف قد يفضي إلى الموت.. عقبه بالجنازة.

(**يوجّه المحتضر**) أي: من حضره الموت، وذلك يعلم بأن تسترخي قدماه فلا تنتصبان، وينخسف صدغاه، ويتعوج أنفه.

(**إلى القبلة على شقه الأيمن**)، وهو المأثور المسنون في النوم أيضاً، ولما روي أن النبي ﷺ لما قدم المدينة.. سأل عن البراء، فقالوا: توفي وأوصى أن يوجه إلى القبلة لما احتضر، فقال ﷺ: «أصاب الفطرة».

(**واختير الاستلقاء**) وقدماه إلى القبلة؛ لأنه أيسر لخروج الروح، ولتغميضه وشد لحيته، وينبغي أن يرفع رأسه قليلاً؛ ليصير وجهه إلى القبلة.

(**ويلقن الشّهادة**)؛ لقوله ﷺ: «لقنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلّا الله» أي من قرب الموت، إذ لا تلقين بعد الموت.

(**فإذا مات.. شدّوا لحييه وغمّضوا عينيه**)، وعليه جرى التوارث وفيه تحسينه وفي «النتف» يقرأ عند المحتضر سورة يس، ويحضر عنده من الطيب، ويخرج من عنده الحائض والنّفساء والجنب، ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ، ويقرأ عنده القرآن على أن ترفع روحه.

وفي «التبيين» يقول مغمضه: بسم الله وعلى ملة رسول الله، اللّهمّ يسّر عليه أمره، وسهّل عليه ما بعده، وأسعده بلقائك.

وَيسْتَحبُّ تَعْجِيلُ دَفنِهِ.

وَإِذا أَرَادوا غَسلَهُ.. وُضِعَ على سَرِيرٍ مجمَّرٍ وِتراً، وتُستَرُ عَوْرَتُهُ، ويُجرَّدُ، ويوضَّأُ بِلَا مضمضةٍ واستنشاقٍ.

(ويستحب تعجيل دفنه)؛ لقوله ﷺ: «عجلّوا موتاكم».

(وإذا أرادوا غسله.. وضع على سرير) طولاً إلى القبلة؛ كما في صلاة المريض، (مجمّر)؛ لئلا تغيّره نداوة الأرض، وفي التجمير تعظيمه.

(وتراً)؛ لأنه أحب إلى الله تعالى بأن يدار بالمجمرة حول السرير مرة، أو ثلاثاً، أو خمساً، أو سبعاً، ولا يزاد عليها على ما في «النهاية».

وينبغي أن يكون غاسله على الطهارة.

واختلفوا في أخذ الأجرة على غاسله، والأولى: أن لا يأخذها.

وفي «الظهيرية»: والأفضل أن يغسل الميت مجاناً؛ فإن ابتغى [٢٠٤/ب] الغاسل الأجر؛ فإن كان هناك غيره.. يجوز أخذ الأجر، وإلا.. فلا.

واختلفوا في استئجار الخياط لخياطة الكفن.

وأجرة الحاملين، والحفار، والدفان: من رأس المال.

(وتستر عورته) الغليظة في ظاهر الرواية، وهو الصّحيح على ما في «الهداية»، وقيل: أعمّ من الغليظة والخفيفة، وصحّحه في «التبيين»: ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يده خرقة حذراً عن اللمس باليد.

(ويجرد) من لباسه ليمكنهم التنظيف، وغسله ﷺ في قميصه على ما روي: مخصوص به.

(ويُوَضَّأُ بِلَا مَضْمَضَةٍ واسْتِنْشَاقٍ) لتعذرهما، وفيه إشارة إلى أنه يمسح رأسه، ويستنجي عندهما، وعند أبي يوسف: لا.

ويبدأ في هذا الوضوء من وجهه على ما في «المحيط».

وَيُغسَّلُ بِمَاءٍ مغليٍّ بسِدرٍ أَو حَرَضٍ؛ إن وُجِدَ، وَإِلَّا.. فالقَراحُ.

وَغُسِلَ رَأسُهُ ولِحيَتُهُ بالخِطميِّ، وأُضجِعَ على يسَارِهِ.

فَيُغسَّلُ حَتَّى يصلَ المَاءُ إِلَى مَا يَلِي التَّخت مِنْهُ.

ثمَّ على يَمِينِهِ كَذَلِك.

ثمَّ يُجلَسُ مُسْتَنداً، وَيُمْسَحُ بَطْنُهُ بِرِفْقٍ؛ فَإِن خرج مِنْهُ شَيْءٌ.. غَسَلَهُ، وَلَا يُعِيدُ غَسلَهُ وَلَا وضوءَهُ.

وينشِّفُهُ بِثَوْبٍ.

(**ويغسل بماء مغلي بسدر أو حرض**) - أي الأشنان - (**إن وجد**)؛ لأنه أبلغ في التنظيف، (**وإلّا.. فالقراح**)، أي: الماء الخالص التسخين.

(**وغسل رأسه ولحيته بالخطمي**)؛ للمبالغة في التنظيف، وإن لم يوجد فبالصابون ونحوه.

(**وأضجع على يساره، فيغسل حتى يصل الماء إلى ما يلي التخت**) - بالمعجمة، وهو السرير على ما هو الظاهر - (**منه**) أي: من الميت بيان لما يلي، لا التخت، (**ثم على يمينه كذلك**)؛ لأن السنة البداءة باليمين وذلك يحصل بما ذكر.

(**ثم يجلس**) من الإجلاس (**مستندا**) إلى نفسه، (**ويمسح بطنه برفق**) بعد المرتين على ما في «المحيط»، فأشار إلى الأوّل بقوله: «وأضجع فيغسل» وإلى الثاني بقوله: «ثم على يمينه كذلك»، وقوله: «ثم يجلس» على قوله: (**فإن خرج منه شيء.. غسله**) إشارة إلى المرة الثالثة من الغسل، وهو السنة، أي: غسل الشيء الخارج هو السنة.

(**ولا يعيد غسله**) أي غسل الميت، لأن غسله ثبت بالنص، وقد حصل مرة، ولا نص في الإعادة بعد غسل الخارج.

(**ولا وضوءه**)؛ لأن كون الخارج ناقضاً للوضوء مختص بوضوء الحي؛ لأنّ الموت حدث فوق الخارج، ولم يكن ناقضاً للوضوء.. فالخارج أولى منه، (**وينشفه بثوب**) كيلا يبتل كفنه.

وَيُجْعَلُ الحَنوطُ على رَأسِهِ ولِحيَتِهِ، والكافورُ على مساجِدِهِ.

وَلَا يُسرَّحُ شعرُهُ ولحيتُهُ، وَلَا يُقَصُّ ظفرهُ وشعرهُ، وَلَا يُختَنُ.

(ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته، والكافور على مساجده) الثمانية: اليدان، والقدمان، والركبتان، والجبهة، والأنف؛ إكراماً للميت.

ولم يذكر استعمال القطن؛ لعدم وروده في الروايات الظاهرة.

وروي عن أبي حنيفة: أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه. وقال بعض مشايخنا: في صماخيه أيضاً. وقال بعضهم: في دبره أيضاً، والعامة: على ظاهر الرواية.

(ولا يسرح شعره ولحيته، ولا يقص ظفره وشعره)؛ لأنها للزينة؛ وقد استغنى عنها، ولو تكسر ظفر الميت.. فلا بأس بأن يأخذ على ما روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف على ما في «البحر».

(ولا يختن)؛ لأنه من خصائص الحي، ولو نسي غسله وصلى عليه.. يعاد غسله والصلاة عليه قبل أن يهال عليه التراب، وبعد الإهالة لا غسل، ولو بقي عضو منه فذكروه بعد الصّلاة [٢٠٥/أ] والتكفين.. يغسل ذلك العضو، ولا يعاد.

وإذا أجري الماء على الّميت أو أصابه المطر.. لا ينوب عن الغسل، على ما روي عن أبي يوسف؛ لأنا أمرنا بالغسل.

والغريق يغسل ثلاثاً عند أبي يوسف.

وقال محمد في رواية: إذا نوى الغسل عند الإخراج من الماء.. يغسل مرتين، وإن لم ينو.. يغسل ثلاثاً، وعنه: في رواية أخرى: يغسل مرة واحدة.

وفي «الأشباه»: إن مسألة غسل الغريق تتفرع على اشتراط النية في غسل الميت.

وفي «فتح القدير»: الظاهر أن النية شرط في غسل الميت؛ لإسقاط وجوبه عن ذمة المكلّف، لا لتحصيل طهارته، وشرط صحة الصّلاة عليه. انتهى.

والذي ظهر من «قاضي خان» أنها ليست بشرط في غسل الميت حيث قال: ميت غسله أهله بغير نية.. أجزأهم ذلك. انتهى.

واختاره في «العناية»؛ لأن غسل الحي لا يشترط النية فيه، فكذا غسل الميت، ورجّح ابن نجيم في «الأشباه» اشتراطها، كما في «فتح القدير».

ولا يغسل الزوج امرأته، ولا أمّ الولد سيدّها؛ لأنهما صارتا أجنبيتين بالموت، وعدة أمّ الولد لا لأنها من حقوق الوصلة، بل للاستبراء، بخلاف عدة الزوجة.. فإنها لحقوق الوصلة الشرعية، فلذا تغسل هي زوجها في العدة عند عدم الرجال، إلّا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد؛ بأن تزوجت المنكوحة ففرق بينهما، وردت إلى الأول فمات، وهي عدة النكاح الفاسد.. لا تغسله، ولو انقضت عدتها بعد موته غسلته.

وإلا إن مات الزوج عن امرأتين، وهما أختان.. أقامت كل منهما النية أنه تزوجها ودخل بها، ولا يدرى الأولى منهما.

أو كان قال لنسائه: إحداكن طالق، ومات قبل البيان.. تغسله واحدة منهن، وكذا لو بانت قبل موته بسبب من الأسباب: ردتها، أو تمكينها ابنه، أو طلاقه.. فإنها لا تغسله، وإن كانت في العدة.

ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله.. لا تغسله؛ لارتفاع حق النكاح بالردة.

ولو كانا مجوسيين فأسلم هو ولم تسلم هي حتى مات هو.. لا تغسله؛ فإن أسلمت.. غسلته، خلافاً لأبي يوسف، كذا في «فتح القدير» عن «المبسوط».

وفيه أيضا: إنه إذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله.. لا تغسله بنته، ولا أحد من ذوات محارمه، بل تيممه إحداهن، أو أمته، أو أمة غيره بغير ثوب، ولا تيممه من تعتق بموته إلّا بثوب.

ثُمَّ يُكَفِّنهُ.

والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حد الشهوة.. يغسلهما الرجال والنساء، وقدّره في الأصل: بأن يكون قبل أن يتكلم.

والخصي والمجبوب.. كالفحل.

وإذا ماتت المرأة ولا امرأة ثمة، فإن كان محرماً.. يممها باليد، والأجنبي بالخرقة، ويغض بصره عن ذراعيها، لا فرق بين الشابة والعجوز، والزوج في امرأته أجنبي إلّا في غض البصر.

ولو لم يوجد [٢٠٥/ب] ماء فيمموا الميت وصلوا عليه، ثم وجدوه.. غسلوه وصلّوا عليه ثانياً عند أبي يوسف، وعنه: يغسل ولا تعاد الصّلاة عليه.

وإذا وجد أطراف ميّت، أو بعض بدنه.. لم يغسل، ولم يصل عليه، بل يدفن، إلّا إن وجد أكثر من النصف من بدنه.. فيغسل ويصلى عليه، أو وجد النصف ومنه الرأس.. فحينئذ يصَلى، ولو كان مشقوقاً نصفين طولاً فوجد أحد الشقين.. لم يغسل ولم يصل عليه.

وإذا وجد ميت ولم يدرى مسلم هو أم كافر؟! فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام، وعليه سيماهم.. غسل وصلّي عليه، وإن كان في قرية من قرى أهل الكفرة، وعليه سيماهم.. لم يصلّ عليه.

(ثم يكفنه)، التكفين فرض كفاية، ولذا قدم على الدين، فإن كان الميت موسراً.. وجب في ماله، وإن لم يترك شيئا.. فالكفن على من تجب عليه نفقته، إلّا الزوج في قول محمد، وعند أبي يوسف: تجب على الزوج ولو تركت مالاً، وعليه الفتوى على ما في «البزازية» و«فتح القدير».

وقال في وصايا «البزازية»: أوصت المرأة بتكفينها من مهرها الذي على زوجها.. فالوصية باطلة.

وإن لم يكن لها مال:

فمحمد: أوجب في بيت المال.

وأبو يوسف: على الزوج؛ كالكسوة لقيام النكاح حتى جرى التوارث، وبقول أبي يوسف نأخذ. انتهى.

وهكذا ذكره في وصايا «الخلاصة» وقال: إن وصية المرأة بتكفينها من مهرها الذي في ذمّة زوجها باطلة، وإن لم يكن لها مال.. فكفنها في بيت المال عند محمد.

وقال أبو يوسف: يجب على الزوج، وبه نأخذ.

وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في باب النفقة.. فالكفن عليهم على قدر ميراثهم، كما كانت النفقة واجبة عليهم.

ولو كان معتَقٌ لشخص، ولم يترك شيئاً وترك خالة موسرة.. يؤمر معتقه بتكفينه، وقال محمد: على خالته.

وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته.. فكفنه في بيت المال؛ فإن لم يعط ظلماً أو عجزاً.. فعلى الناس، ويجب عليهم أن يسألوا له، بخلاف الحي إذا لم يجد ثوباً يصلي فيه.. لا يجب على الناس أن يسألوا له، بل يسأل هو، فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شيء منها، إن عرف صاحب الفضل.. ردّه عليه، وإن لم يعرف.. كفّن محتاجاً آخر به؛ فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن.. يتصدق بها.

ولو مات في مكان ليس فيه إلّا رجل واحد ليس له إلّا ثوب واحد ولا شيء للميت.. فله أن يلبسه ولا يكفن به الميت.

وإذا نبش الميت وهو طريّ.. كفن ثانياً من جميع المال.

فإن كان قسم ماله.. فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا؛ فإن لم يكن فضل عن الدين شيء من التركة؛ فإن لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم.. بدئ بالكفن، وإن كانوا قبضوا.. لا يسترد منهم شيء، وهو في بيت المال [٢٠٦/أ].

ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به، حتى لو كفن رجلا، ثم رأى الكفن في

وسنّةُ كفنِ الرَّجلِ قَمِيصٌ، وَهُوَ: من الْمَنْكِبِ إِلَى الْقَدَمِ، **وإِزارٌ، ولُفافةٌ**، وهما من الْقَرنِ إِلَى الْقَدَمِ.

وَاسْتحْسنَ بعضُ الْمُتَأَخِّرِينَ الْعِمَامَةَ.

يد شخص.. كان له أن يأخذه، وكذا إذا افترس الميتَ سبعٌ.. كان الكفن لمن كفنه لا لورثته.

(**وسنة كفن الرجل: قميص، وهو من المنكب إلى القدم**) كذا في «الهداية».

وزاد في «الكافي»: بلا جيب ودخريص وكمين.

وقال في «فتح القدير»: وكونه بلا جيب بعيد، إلّا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر. انتهى.

وفي «المغرب» عن شمس الأئمة: القميص ما شقه إلى المنكب.

(**وإزار ولفافة**) كما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها: كفن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب بيض سحولية، وقد روى ابن عدي عن جابر بن شمرة رضي الله عنه قال: كفن النبي ﷺ في ثلاثة أثواب؛ قميص وإزار ولفافة؛ ولأن الثلاثة أكثر ما يلبسه في حياته، فكذا بعد مماته.

(**وهما من القرن**) أي: الشعر، وفي «فتح القدير»: لا إشكال في أن اللّفافة من القرن إلى القدم، وأمّا كون الإزار كذلك.. ففي نسخ من «المختار» وشرحه: اختلاف في بعضها: يقمص أولاً، وهو من المنكب إلى القدم، ويوضع على الإزار، وهو من القرن إلى القدم.

وفي بعضها: يقمص ويوضع على الإزار، وهو من المنكب إلى القدم، وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت إزار الحي من السنة. انتهى.

(**إلى القدم، واستحسن بعض المتأخرين العمامة**)، كذا في «فتح القدير»، وعلّله: بأن ابن عمر رضي الله عنهما: كان يعمم الميت، ويجعل ذنب العمامة على

وكفايته: إِزَارٌ ولفافةٌ.

وسنّةُ كفنِ الْمَرْأَةِ: درعٌ، وخمارٌ، وإزارٌ، ولفافةٌ، وخرقةٌ تُرْبطُ على ثديَيْها.

وجهه، وفي «البحر»: عن «المجتبى»: وتكره العمامة في الأصح، وفي «الظهيرية» استحسنها بعضهم للعلماء والأشراف فقط.

(وكفايته: إزار ولفافة)؛ لقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته: «كفّنوه في ثوبين» رواه الستة؛ ولأن أدنى ما يلبس الرجل في حياته ثوبان، فاعتبر بحياته.

ويكره أن يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار؛ اعتباراً بصلاته في حياته في ثوب واحد حالة الاختيار.

قالوا: إذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة.. فكفن السنة أولى من كفن الكفاية.

وقال ابن الهمام: هذا يقتضي أن كفن الكفاية - هو الثوبان - جائز في حالة السّعة، ففي حال عدمها ووجود الدين.. ينبغي أن لا يعدل عنه تقديماً للواجب - وهو الدين - على غير الواجب، وهو الثلاثة.

لكنهم صرّحوا في مواضع: إنه لا يباع منه شيء للمدين، كما في حال الحياة إذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لابسها.. لا ينزع عنه شيء ليباع.

(وسنة كفن المرأة: درع)، وهو ما تلبسه فوق القميص، وشقه إلى الصّدر، والقميص: ما شقه إلى المنكب، وهو المروي عن شمس الأئمة على ما في «المغزب».

وقال في «البحر»: وذكر بعضهم القميص للمرأة، ولم يذكر الدرع، وهو الأولى للاختلاف في الدرع.

(وخمار، وإزار، ولفافة، وخرقة تربط على ثدييها).

وفي «فتح القدير»: موضع الخرقة فوق الأكفان؛ كيلا تنتشر.

وعرضها: ما بين ثدي المرأة إلى السرة [٢٠٦/ب].

وكفايته: إزارٌ وخمارٌ ولُفافةٌ.

وَعندَ الضَّرُورَةِ: يَكْفِي الْوَاحِدُ وَلَا يُقْتَصرُ عَلَيْهِ بِلَا ضَرُورَةٍ .

وَيسْتَحبُّ: الْأَبْيَض.

وَلَا يُكفَّنُ إلّا فِيمَا يجوزُ لَهُ لُبسهُ حَالَ حَيَاتهِ.

وتُجمَّرُ الأكفانُ وِتراً قبلَ أَن يُدرَجَ فِيهَا.

وتُبسَطُ اللفافةُ، ثمَّ الإِزارُ عَلَيْهَا، ....

وقيل: ما بين الثدي إلى الركبة؛ كيلا ينتشرّ الكفن عن الفخدين وقت المشي.

وفي «التحفة»: تربط الخرقة فوق الأكفان عند الصّدر فوق اليدين.

(وكفايته: إزار، وخمار، ولفافة)؛ اعتباراً بلبسها في حياتها من غير كراهة، ويكره الأقل من ذلك.

وفي «الخلاصة»: كفن الكفاية للمرأة ثلاثة: قميص، وإزار، ولفافة، فلم يذكر الخمار، وذكره في «الهداية».

وقال في «فتح القدير»: عدُّ الخمار من كفن الكفاية لها أولى؛ فإن بهذه الثلاثة تكون جميع عوراتها مستورة، بخلاف ترك الخمار.

(وعند الضرورة: يكفي الواحد، ولا يقتصر عليه بلا ضرورة)، ولا يكفي ستر العورة فقط عند الضرورة، بل لا بد من الرأس إلى القدم على ما في «الزيلعي».

(ويستحب: الأبيض)؛ لما رويناه عن عائشة رضي الله عنها.

(ولا يكفن إلّا فيما يجوز له لبسه في حال حياته)، فيجوز من القطن والأكتان، والبرود وإن كان لها أعلام، إلّا إن كان لها تماثيل.

فلا يجوز للرّجال من الحرير، ولا من المعصفر، ولا من المزعفر، إلّا إذا لم يوجد غيرها.. فحينئذ يجوز ولا يزاد على واحد.

(وتجمّر الأكفان وتراً) مرة، أو ثلاثاً، أو خمساً (قبل أن يدرج فيها، وتبسط اللفافة) ويدور علها الطيب، (ثم الإزار عليها)، ويدور عليها الطيب أيضاً.

ثمَّ يقمَّصُ وَيُوضَعُ على الإزارِ، ثمَّ يلفُّ الإزارُ من قِبَلِ يسَارهِ، ثمَّ من يَمِينِهِ، ثمَّ اللفافةُ كَذَلِكَ.

وَالْمَرْأَةُ تُلبَسُ الدِّرْعَ.

وَيُجْعَلُ شعرُهَا ضفيرتَينِ على صدرِها فوْقهُ، ثمَّ الْخمارُ فَوقَ ذَلِكَ تَحت اللُّفافةِ، ويُعقَدُ الْكَفَنُ إن خِيفَ أَن ينتشرَ.

(ثم يقمص) الميت بعد أن ينشف ما عليه من الماء بثوب، (ويوضع) بعد القميص (**على الإزار، ثم يلف الإزار، من قبل يساره، ثم من يمينه، ثم اللفافة كذلك**.

والمرأة تلبس الدرع ويجعل شعرها ضفيرتين) أي: صنفين؛ لأن الضفيرة هي الخصلة المفتولة، وذلك غير مقصود (**على صدرها فوقه**) أي فوق الدرع، (**ثم**) يوضع (**الخمار فوق ذلك**)، أي: الدرع (**تحت اللّفافة، ويعقد الكفن**) بالخرقة عند الصدر فوق اليدين - على ما ذكرناه من «التحفة» - (**إن خيف أن ينتشر**)، وإلّا.. فلا، على ما ظهر من مفهوم التقييد، وهو حجة في الروايات.

* * *

(فصل)

[الصَّلاة عَلَيْهِ (على المَيِّت)]

الصَّلَاةُ عَلَيْهِ فرضُ كِفَايَةٍ.

(فصل)

[الصَّلاة عَلَيه (عَلى المَيِّت)]

(الصلاة عليه)؛ أي: على الميّت (فرضُ كِفاية)، أما فرضيتها: فبالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ فإن الحمل على المعنى الشرعي أولى من حمله على المعنى اللغوي مهما أمكن، وقد أمكن حملها على صلاة الجنازة.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «صلّوا على صاحبكم»، والأمر للوجوب.

وقد انعقد الإجماع على ذلك من غير نكير.

هل يكفر من أنكر فرضيتها أم لا يكفر؟

ففي «التاتارخانية»: سئل عمّن أنكر فرضية صلاة الجنازة هل يكفر؟ قال: نعم؛ لأنه أنكر الإجماع. انتهى.

وفي «البحر»: وقد صرّح بكفر من أنكر فرضيتها؛ لأنه أنكر الإجماع. انتهى.

فما وقع في بعض المحال: أنها واجبة.. فالمراد بالوجوب: الفرض لأنهم كثيراً ما يعبرون عن الفرض بالوجوب.

وما وقع في بعض المحال: أنها سنة.. فالمراد: أنها ثابتة بالسنة أيضاً كما أنها ثابتة بالكتاب والإجماع.

أما كونها.. كفاية؛ فلما في «التحفة»: أن ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت: يحصل بالبعض [٢٠٧/أ]، وكذا تكفينه وغسله ودفنه: فرض كفاية، على ما في «التبيين».

وهل يصح النذر بها؟

[مطلب: شرط صلاة الجنازة]

وَشَرطُهَا: إِسْلَامُ الْمَيِّتِ وطهارتُهُ.

ففي «البحر»: يصح؛ لكونها قربة مقصودة، بخلاف التكفين وتشييع الجنازة.. فإنهما ليسا بقربة مقصودة.

[مطلب: شرط صلاة الجنازة]

(وشرطها: إسلام الميت وطهارته) حتّى لا يصلى على كافر، ولا على من لم يغسل إلّا إذا دفن بلا غسل، ولا يمكن إخراجه إلّا بالنبش.. فحينئذ يصلّى على قبره بلا غسل للضرورة، بخلاف ما إذا لم يهل عليه التراب بعد.. فإنه يخرج فيغسل، ولو صُلِّي عليه بلا غسل جهلاً مثلاً ولا يخرج إلّا بالنبش.. تعاد لفساد الأولى، وقيل: تنقلب الأولى صحيحة عند تحقق العجز، فلا تعاد.

وفي «المحيط»: ولو لف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء.. ينقض الكفن ويغسل، ثم يصلى عليه.

ولو بقي إصبع واحدة ونحوها.. ينقض الكفن عند محمّد ويغسل، وعندهما: لا ينقض؛ لأنه لا يتيقن بعدم وصول الماء إليه، فلعله أسرع إليه الجفاف.

ولو صلى الإمام بلا طهارة.. أعادوا، ولو صلّى القوم بلا طهارة.. لا تعاد؛ لأن صلاة الإمام صحّت، والجماعة ليست بشرط.

ثم الطهارة شرط للإمام أيضاً في الثوب والبدن والمكان، حتى لو قام على النجاسة، أو في رجليه نعلان نجسان..لم يجز، ولو افترش نعليه وقام عليهما.. جازت إن كانا طاهرين، وإلا.. فلا.

وهل تشترط الطهارة لمكان الميت أيضا؟

ففي «الخانية»: سئل «قاضي خان» عن طهارة مكان الميت، هل يشترط لجواز الصّلاة عليه؟ قال: إن كان على الجنازة.. لا شك أنها تجوز، وإن كان بغير جنازة.. لا رواية لهذا، وينبغي أن يجوز؛ لأن طهارة مكان الميت ليس بشرط.

ويشترط لصحتها أيضاً: وضع الميّت أمام المصلّي حتى لا تجوز على غائب، ولا على حاضر محمول على دابة، أو إنسان، ولا موضع متقدم عليه المصلي، وهو كالإمام من وجه، على ما في «فتح القدير».

وفيه أيضاً: **وأما أركانها**: فالذي يفهم من كلامهم: أنها الدعاء والقيام والتكبير؛ فلو صلّى عليها قاعداً من غير عذر.. لا يجوز، وكذا ركباناً، ويجوز القعود للعذر، ويجوز اقتداء القائمين به، على الخلاف السابق في باب الإمامة وقالوا: كل تكبيرة بمنزلة ركعة.

وتعقبه ابن الهمام: بأن التكبيرة الأولى شرط؛ لأنها تكبيرة الإحرام.

وهل يلزم وضع الميّت أمام المصلي على الأرض كيفما كان: مستوياً، أو مرتفعاً، أو على حجر مرتفع موضوع لصلاة الجنازة - المسمّى بحجر المصلّي، كما فعله الناس في زماننا في عموم البلدان - أو على الدكان؟

قالوا: إن من شرط صحّة الصّلاة على الميّت وضع الميت أمام المصلي حتى لا يجوز على غائب، ولا على حاضر محمول على دابة أو إنسان.

وقال في «قاضي خان»: وإن لم يكبّر مع الإمام أربعاً.. كبّر هو للافتتاح قبل أن يسلم الإمام، ثم يكبر ثلاثاً قبل أن ترفع الجنازة من الأرض متتابعاً لا دعاء فيها، وإذا رفعت الجنازة من الأرض.. يقطع انتهى. وقال في «البحر»: إذا اجتمعت الجنائز للصلاة.. قالوا: الإمام بالخيار [٢٠٧/ب]؛ إن شاء.. صلّى عليهم دفعة واحدة، وإن شاء.. صلّى على كل جنازة صلاةً على حدة.

وأمّا كيفيّة وضعها: فإن كان الجنس متحداً، فإن شاؤوا جعلوها صفاً واحداً مثل صف الصّلاة، وإن شاؤوا وضعوا واحداً بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الإمام بحذاء الكل. انتهى.

والذي ظهر من كلام «قاضي خان» و«البحر»: أن يوضع على الأرض، ولا يلزم

[مطلب: أولى الناس بصلاة الجنازة]

وَأولى النَّاسِ بالتقدُّمِ فِيهَا: السُّلْطَانُ، ....

الوضع على حجر مرتفع كما فعله الناس في زماننا.

أقول: لو فعلوا ذلك كما فعلوه في زماننا.. لا يمنع؛ لأن ذلك الحجر متصل بالأرض، فيكون في حكم الأرض، وإنما المنع عن الوضع على الدابة أو على الإنسان، والتعليق بحبل في التابوت وفيه أيضاً تعظيم للميت؛ خصوصاً في مواضع نجسة من الأسواق وغيرها؛ فإن طهارة مكان الميت وإن لم يكن شرطاً لصحة الصّلاة عليها.. لكن الأولى أن يضعها على مكان طاهر.

وصرّح في «الأشباه» جواز وضعه على الدكان.

[مطلب: أولى الناس بصلاة الجنازة]

(**وأولى النّاس بالتقدم فيها: السّلطان**) إن حضر؛ والمراد: من له حكومة على العامّة، فيشمل إمام المصر؛ لأنه مقدم على القاضي، على ما ذكره الحسن عن أبي حنيفة: من أنّ الخليفة أولى إن حضر.

وإلّا.. فإمام المصر أولى.

وإلّا.. فالقاضي أولى.

وإلّا.. فصاحب الشرط أولى.

وإلّا.. فخليفة الوالي أولى.

وإلا.. فخليفة القاضي.

وإلا.. فإمام الحيّ.

وإلا.. فالأقارب، وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا، على ما في «المحيط البرهاني».

وفي «قاضي خان» عن أبي جعفر: أنه إذا حضر السّلطان يقدم.

ثمَّ القَاضِي، ثمَّ إِمَامُ الْحَيِّ،...

وإلا.. فإمام المصر.

وإلا.. فخليفة إمام المصر.

وإلا.. فالقاضي.

وإلا.. فصاحب الشرط.

وإلّا.. فإمام الحي.

وإلا.. فليس للأولياء إن تقدم المؤذن إذا حضر.

وإن حضر الوالي أو خليفته والقاضي وصاحب الشرط وإمام الحي والأولياء، فأبى الأولياء أن يقدموا أحداً من هؤلاء وأرادوا - أي: الأولياء - أن يتقدموا.. فلهم ذلك، ولهم أن يقدموا من شاؤوا، ولا يتقدم أحد من هؤلاء إلّا بإذنهم، وهذا كله قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر، وبه أخذ الحسن.

والمختار: أن الإمام الأعظم أولى.

فإن لم يكن.. فسلطان المصر.

فإن لم يكن.. فإمام المصر؛ أي: إمام الجمعة، أو القاضي.

فإن لم يكن.. فإمام الحي.

والحاصل: أنّ إمام الحي أحقّ بالصلاة على الميت من سائر الأولياء عند أبي حنيفة ومحمد.

وعند أبي يوسف، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة: الولي أحق، كذا في «الخلاصة».

(**ثم القاضي**) أو خليفته، (**ثم إمام الحي**)؛ أي: إمام محلته وجماعته؛ لأنه رضيه في حياته.

ثمَّ الْوَلِيُّ الْأَقْرَبُ فَالْأَقْرَبُ، إلّا الْأَبُ.. فَإِنَّهُ يقدَّمُ على الابْنِ.

وفي «فتح القدير» عن «جوامع الفقه»: إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحي.

(ثم الولي الأقرب فالأقرب) على ترتيب العصبات: البنوة ثم الأبوة، ثم الإخوة لأب وأم، ثم لأب، ثم العمومة (إلا الأب؛ فإنه يقدم على الابن) بالاتفاق على الأصح، على ما في «فتح القدير».

وقيل: تقديم الأب قول محمد، وعندهما: الابن [٢٠٨/أ] أولى، على حسب اختلافهم في النكاح، فعند محمّد: أب المعتوهة أولى بإنكاحها من ابنها.

وعندهما: ابنها أولى.

وجه الفرق: أن الصلاة تعتبر فيها الفضيلة والأب أفضل، ولذا يقدّم الأسنّ عند الاستواء؛ كما في أخوين شقيقن أو لأب: أسنّهم أولى.

ولو قدّم الأسنّ أجنبياً.. ليس له ذلك، وللصّغير منعه؛ لأنّ الحقّ لهما؛ لاستوائهما في الرّتبة، وقالوا: إن الحقّ للابن عندهما، إلّا أنّ السنة أن يقدّم هو أباه، ولو كان أحدهما شقيقاً والآخر لأب.. جاز تقديم الشقيق الأجنبي.

ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج، والمكاتب أولى بالصّلاة على عبيده وأولاده.

ولو مات العبد وله ولي حرّ.. فالمولى أولى على الأصحّ، وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك وفاء؛ فإن أديت الكتابة.. كان الولي أولى، وكذا إن كان المال حاضراً يؤمن عليه التوي(١)، وإذا لم يكن للميت وليّ.. فالزوج أولى.

ثم الجيران من الأجنبي أولى، ولو أوصى أن يصلّي عليه فلان.. ففي «العيون»: أن الوصية باطلة، وفي «نوادر ابن رستم»: جائزة، ويؤمر فلان بالصلاة عليه، قال الصدر الشهيد: الفتوى على الأوّل.

---

(١) التوى: الهلاك.

وللوليِّ أَن يَأْذَنَ لغيرِهِ.
فَإِن صلَّى غيرُ مَن ذُكِرَ بِلَا إِذنٍ.. أَعَادَ الْوَلِيُّ إِن شَاءَ.
وَلَا يُصَلِّي غيرُ الْوَلِيِّ بعدَ صلَاتهِ.

(وللولي أن يأذن لغيره) أي: التقدم للصلاة؛ لأنه حقّه فيملك إبطاله، لكن بشرط أن لا يكون هناك ولي آخر في رتبته، وإلا.. فله أن يمنعه.

أو للانصراف بعد الصّلاة قبل الدفن؛ لأنه لا ينبغي لهم أن ينصرفوا قبل الدفن إلّا بإذنه.

أو للإعلام بموته ليصلّوا عليه، لا سيّما إذا كان الميت ممن يتبرك به، وكره بعضهم أن ينادى عليه في الأسواق، والأصّح: أنه غير مكروه؛ لأن فيه تكثيراً للجماعة.

(فإن صلّى غير من ذكر بلا إذن الولي.. أعاد الولي إن شاء) والمراد بمن ذكر: من له حقّ التقدم على الولي؛ لأنه لو صلّى من له حق التقدم على الولي ممن ذكر بلا إذن الولي.. فليس للولي إعادتها؛ لأنه أولى منه، على ما في «الخلاصة».

ويدخل في غير من ذكر: من أوصى له الميت في حياته أن يصلي عليه؛ لأن هذه الوصّية باطلة، على ما في «الخلاصة»، و«العيون».. فللولي أن يعيدها إذا صلّى بلا إذن.

(ولا يصلّي غير الولي بعد صلاته)؛ لأن الفرض قد تأدى بالأولى، والتنفل بها غير مشروع، إلّا لمن له الحقّ وهو الولي، هذا - إذا كان المراد بالغير: من ليس له حق التقدم على الولي - ظاهر، وأما من كان له حق التقدم عليه من السّلطان والقاضي وإمام الحي.. فقد اختلفوا في إعادة هؤلاء إذا صلى الولي بغير إذنهم، فقيل لهم الإعادة اعتباراً بالمولى، وقيل: إن صلّى الولي مع حضور واحد منهم.. بغير اذنه لهم الإعادة، وإن صلّى مع عدم حضور واحد منهم.. فليس لهم الإعادة، وهو الأصح على ما في «المجتبى».

وَإِن دُفنَ بِلَا صَلَاةٍ.. صُلِّيَ على قَبرِهِ مَا لم يُظنَّ تفسُّخُهُ.

وَيقومُ حذاءَ الصَّدْرِ للرَّجلِ وَالْمَرْأَةِ.

(وإن دفن بلا صلاة.. صلّي على قبره ما لم يظن تفسخه)؛ لما روي أنّه ﷺ صلّى على قبر امرأة من الأنصار.

سواء كان مدفوناً بلا غسل، أو بعده، على ما رواه ابن سماعة عن محمد، وهو الصحيح.

وقيل: لا يصلّى بعد الدفن بلا غسل؛ لأن النبش [٢٠٨/ب] والصّلاة بلا غسل حرام.

واحترز بالدّفن: عمّا لا يهال عليه التّراب؛ فإنه يخرج ويصلى عليه، ولم يقدر مدة بثلاثة أيّام، على ما في بعض الكتب؛ لأن الصّحيح أن ذلك جائز إلى أن غلب الظن عدم التفسخ.

(ويقوم) الإمام (حذاء الصّدر للرجل والمرأة)؛ لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان، فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه، وهذا ظاهر الرّواية، ولو وقف في غيره.. أجزأه، على ما في «الكافي».

وعن أبي يوسف: أنه يقوم من المرأة بحذاء الصّدر، ومن الرجل مما يلي الرأس، وفيه إشارة إلى ما ذكرناه: من أن وضع الميّت أمام الإمام من شرط صحة الصّلاة عليه.

وإلى ما ذكره في «البحر»: من أنه إذا اجتمعت الجنائز للصلاة.. فالأولى على رواية الحسن: أن يضعوا واحداً بعد واحد ممّا يلي القبلة؛ ليقوم الإمام بحذاء الكلّ، وينبغي أن يكون الأفضل مما يلي الإمام، فيقدم الرجل على الصبي، والصبي على الخنثى، والخنثى على المرأة، وهي على الصبية، والحرّ على العبد.

[مطلب: كيفية صلاة الجنازة]

وَيكبّرُ تَكْبِيرَةً يُثني عقيبَها، ثمَّ ثَانِيَةً يُصلِّي على النَّبي ﷺ بعدَها، ثمَّ ثَالِثَةً يَدْعُو لنَفسِهِ وللميتِ وللمسلمينَ بعْدَهَا، ....

[مطلب: كيفية صلاة الجنازة]

(ويكبّر تكبيرة) هذا شروع لبيان كيفية الصّلاة على الميت، وقد ذكرنا أن هذه التكبيرة شرط.

(ويثني) من الأفعال **(عقيبها)**، أي يقول: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك... إلى آخره، وهو المروي عن أبي حنيفة، وفي بعض كتبنا وقع: يحمد الله بدل يثني، فالمراد به: ما وقع في ضمن الثناء من التحميد، أو قراءة الفاتحة بنية الثناء.

قال في «فتح القدير» قالوا: لا يقرأ الفاتحة إلّا أن يقرأها بنية الثناء، ولم تثبت القراءة عن رسول الله ﷺ. انتهى.

أو إشارة إلى ما قالوا: أنه لم يعين نوع من الثناء بعد التكبيرة الأولى كما عيّن في سائر الصّلوات؛ فإنه عيّن فيها: سبحانك اللّهم... إلى آخره.

وقال في «العناية»: اختلفوا في صلاة الجنازة بعد التحريمة فقال بعضهم: يحمد الله، وقال بعضهم: سبحانك اللهم وبحمدك... إلى آخره؛ كما في الصّلاة المعهودة.

(ثم ثانية: يصلي على النبي ﷺ بعدها)؛ كما يصلي بعد التشهد في قعود الصّلوات.

(ثم ثالثة: يدعو لنفسه وللميت وللمسلمين بعدها) ولا توقيت في الدّعاء سوى أنه بأمور الآخرة، وإن دعا بالمأثور.. فما أحسنه! وأبلغه من المأثور حديث عوف بن مالك: أنه صلّى مع رسول الله ﷺ على جنازة فحفظ من دعائه: «اللّهمّ اغفر له وارحمه، وعافه واعف عنه، وأكرم منزله ووسع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبرد، ونقّه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره، وأهلاً خيراً من أهله، وزوجاً خيراً من زوجه؛ وأدخله الجنة، وأعذه من عذاب

ثُمَّ رَابِعَةً وَيُسلِّمُ عقيبَها.

فَإِن كبَّر خمْساً.. لَا يُتَابعُ.

القبر وعذاب النار»، كذا في «فتح القدير».

(ثم رابعة: ويسلم عقيبها) من غير ذكر بعدها، في ظاهر الرواية، واستحسن بعض المشايخ: ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النّار.

ثـم الأصـل ههنـا: مـا رُوِيَ أن النبـي ﷺ: صـلّى علـى النجاشـي فكبـر أربـع تكبيرات، وثبت عليها حتى توفي.. فنسخت ما قبلها من الخمس والسّبع والتسع.

فإن قيل: قد تقدم أن من شرط صحة الصّلاة [٢٠٩/أ] على الجنازة كون الميت حاضراً لا غائباً، وقد ثبت أن النجاشي غائب!

قلنا: الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أنه يجوز أن يرفع سرير [أمام] النبي ﷺ حتّى رآه بحضرته، فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الإمام، ويحضره دون المأمومين؛ وهو غير مانع من الاقتداء.

والثاني: أنّه أمر خص به النجاشي فلا يلحق به غيره.

وقال في «الظّهيرية»: ولا ينوي بالتسليمتين الميت بل ينوي من عن يمينه في الأولى، ومن عن يساره في الثانية.

وفي «فتح القدير»: ينوي بالتسليمتين الميت مع القوم.

والأوّل: هو الصحيح؛ لأنّ الميت لا يخاطب بالسّلام.

ولا يصلّون في الأوقات المكروهة، فلو فعلوا.. لم تكن عليهم الإعادة، وارتكبوا النهي.

(فإن كبّر خمساً.. لا يتابع) لأنّه منسوخ؛ فعن أبي حنيفة: أنه يسلّم في الحال تحقيقاً للمخالفة.

وعنه أخرى: أنه يمكث حتى يسلم الإمام؛ لأن البقاء في حرمة الصّلاة بعد فراغها ليس بخطأ.

وَلَا قِرَاءَةَ فِيهَا، وَلَا تشهُّدَ، وَلَا رفعَ يَدٍ إلّا فِي الأُولى.

وَلَا يسْتَغْفِرُ لصبيٍّ، وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لنا فرطاً، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لنا أجراً وذُخراً، واجعلهُ لنا شافعاً مشفَّعاً.

وَمن أَتَى بعدَ تَكْبِيرِ الإِمَامِ.. لَا يُكبِّرُ حَتَّى يكبِّرَ أُخرَى، فيكبِّرُ مَعَهُ.

وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: يكبِّرُ ....

(ولا قراءة فيها)، وفي «المحيط»: لو قرأ الفاتحة بنية الدّعاء.. لا بأس به، وإن قرأها بنية القراءة.. لا يجوز؛ لعدم محلّها.

(ولا تشهد)؛ لأنه شرع في القعود.

(ولا رفع يد إلّا في الأولى) في ظاهر الرواية، وفي رواية البلخيين رفع اليد في كلّ تكبيرة فيها.

(ولا يستغفر لصبي) ولا لمجنون؛ لأنّه لا ذنب لهما (ويقول) أي: للصّبي: (اللهم اجعله لنا فرطاً) بفتحتين؛ أي: أجراً متقدماً، (اللّهم اجعله لنا أجراً وذخراً) أي: ذخر الآخرة، (واجعله لنا شافعاً مشفعاً) بفتح الفاء؛ أي: مقبول الشفاعة، هكذا روى عن رسول الله ﷺ.

(ومن أتى) لصلاة الجنازة (بعد تكبير الإمام) مرة، أو مرتين، أو مرات (..لا يكبّر)، بل ينتظر (حتى يكبّر) الإمام تكبيرة (أخرى) ثانية، أو ثالثة، أو رابعة (فيكبر) الآتي (معه)، أي: مع الإمام، هذا عند أبي حنيفة ومحمّد.

(وقال أبو يوسف: يكبر)، أي: تكبيرة الافتتاح، سواء كبّر الإمام مرة، أو مرتين، أو ثلاثاً، أو أربعاً قبل سلام الإمام، فلا حاجة إلى أن يكبّر بعد سلام الإمام فيما أتى بعد تكبير الإمام مرة؛ لأن الفائت هو: تكبيرة الافتتاح، وقد أتاها قبل أن يكبر الإمام التكبيرة الثّانية، ويقضي تكبيرة بعد سلام الإمام فيما أتى بعد تكبير الإمام مرتين، ويقضي تكبيرتين فيما أتى بعد تكبير الإمام ثلاثاً، ويقضي ثلاثاً فيما أتى بعد تكبير

وَلَا يِنْتَظِرُ؛ كمن كَانَ حَاضراً حَال التَّحْرِيمَةِ.

وَلَا تجوزُ رَاكِباً اسْتِحْسَاناً.

الإمام أربعاً، (ولا ينتظر) إلى أن يكبر الإمام مرة أخرى؛ (كمن كان حاضراً حال التحريمة) ولم يكبر مع الإمام؛ بل تأخر عنه؛ فإنه لا ينتظر للتكبيرة الثانية.

لهما: أن كلّ تكبيرة قائمة مقام ركعة؛ لقول الصحابة: «أربع كأربع الظهر» ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها.. فسدت صلاته؛ كما لو ترك ركعة من الظهر، فلو لم ينتظر تكبير الإمام.. لكان قاضياً ما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام، وهو منسوخ.

ولأبي يوسف: أن الأولى تكبيرة الافتتاح، والمسبوق ما يأتي به، وما بقي من التكبيرة؛ يأتي بها بعد سلام الإمام قبل رفع الجنازة على الأكتاف، ولو رفعت عليها.. قطع التكبير إذا رفعت.

وعن محمد: إن كان إلى الأرض أقرب.. يأتي [٢٠٩/ب] بالتكبيرة، لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب.

وقيل: لا يقطع حتى تُبَاعِدَ.

قال في «العناية»: فائدة هذا الاختلاف يظهر: فيما إذا سلم الإمام فإن عندهما: يكبر المسبوق قبل أن ترفع الجنازة؛ لأنه صار مسبوقاً بها، وعند أبي يوسف: يسلّم مع الإمام. انتهى.

ولا يخفى عليك: أن هذا فيما إذا أتى بعدما كبر الإمام تكبيرة واحدة، وأمّا إذا أتى بعد ما كبر الإمام تكبيرتين أو ثلاثاً أو أربعاً.. فإنه لا يسلّم مع الإمام بالاتفاق، بل يقضي ما فاته من التكبيرات قبل رفع الجنازة على ما ذكرناه آنفاً.

ومن فائدة هذا الاختلاف ما قاله في «فتح القدير»: أنه لو أدرك الإمام بعدما كبر الرّابعة قبل السّلام.. فإنه فاتته الصّلاة على قولهما، لا على قول أبي يوسف.

(ولا تجوز) الصّلاة على الميّت حال كون المصلي (راكباً استحساناً)،

وَتكرهُ فِي مَسْجِدِ جمَاعَةٍ إِن كَانَ الْمَيّتُ فِيهِ.

وَإِن كَانَ خَارِجَهُ.. اخْتلفَ الْمَشَايِخُ فيهِ.

والقياس: الجواز لجهة كونها دعاء؛ لكنا تركناه باعتبار جهة كونها صلاة، إلّا إذا تعذر النزول لطين أو مطر.

وكذا لا يجوز القعود أيضاً بلا عذر، ولا تجوز على الميت المحمول على الدابة، أو الإنسان، ولا على الموضوع خلف الإمام؛ لما ذكرناه: من أن القيام ووضع الميت بحضور الإمام من شرط صحة الصّلاة عليه.

(وتكره) الصلاة عليه تحريماً أو تنزيهاً، فيه روايتان، وفي «فتح القدير»: أن الأولى: كونها تنزيهيّة **(في مسجد جماعة إن كان الميت فيه، وإن كان خارجه.. اختلف المشايخ فيه)**.

وفي «الخلاصة»: إنها مكروهة، سواء كان الميت والقوم في المسجد، أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد، أو كان الإمام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقي في المسجد، أو الميت في المسجد والإمام والقوم خارج المسجد، هذا في «الفتاوى الصّغرى» قال: هو المختار، خلافاً لما أورده النسفي. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: وهذا الإطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد إنّما بُنِيَ للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر والتدريس.

وقيل: لا تكره إذا كان الميت خارج المسجد، وهو بناء على أن الكراهة لاحتمال تلويث المسجد.

والأوّل: هو الأوفق؛ لإطلاق قوله ﷺ: «من صلّى على جنازة في المسجد.. فلا أجر له». انتهى.

وجه الأوفقية أن قوله: «في المسجد» يحتمل أن يكون ظرفاً لقوله: «صلّى»، ويحتمل أن يكون ظرفاً للجنازة، ولكليهما معاً؛ فإن كان ظرفاً لأحدهما فقط.. فلا

وَلَا يُصَلَّى على عُضْوٍ، وَلَا على غَائِبٍ.

كراهة فيما إذا كان الآخر خارجاً عن المسجد، وإن كان ظرفاً لهما معاً.. فلا كراهة فيما إذا كان كلاهما، أو أحدهما خارجاً، ولما تعارضت الاحتمالات.. قالوا: بكراهة كلّها.

ثم الظاهر من كلام المصنف: أن الميت إذا كان في المسجد.. يكره بالاتفاق، سواء كان الإمام والقوم كلّهم، أو بعضهم في المسجد، أو خارجه.

وإن كان الميت خارجاً عن المسجد.. ففيه اختلاف، سواء كان الإمام والقوم كلهم أو بعضهم في الخارج، أو في المسجد، فكان اختلافهم في الصّور الثلاث، وهو الظاهر مما في «فتح القدير»: لا يكره إذا كان الميت خارج المسجد.

ولكنه قال في «العناية»: [٢١٠/أ] إذا كانت الجنازة في المسجد.. فالصلاة عليها مكروهة باتفاق أصحابنا، وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه.. لم تكره بالاتفاق، وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد.. ففيه اختلاف المشايخ. انتهى.

والذي ظهر منه: أن محلّ الخلاف صورة واحدة؛ أعني: كون الجنازة وحدها خارجة.

وقال بعض مشايخنا: إن كانت علّة الكراهة: كون المسجد موضوعاً للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر والتدريس.. فصلاة الجنازة فيه مكروهة مطلقاً، سواء كان الميّت فيه أو لا.

وإن كانت العلة: احتمال تلويث المسجد.. فالكراهة إنما تكون في صورة كون الميت فيه.

(ولا يصلّى على عضو)؛ لعدم ورود الأثر فيه، وصلاة الجنازة مبنية على الآثار.

(ولا على غائب)؛ لعدم وضع الميت أمام الإمام، وهو شرط لصحة الصّلاة عليه.

وَمنِ اسْتهلَّ بعدَ الْولادَةِ.. غُسِّلَ وسُمِّيَ وَصُلِّيَ عَلَيْهِ.

وإلَّا.. غُسِّلَ فِي الْمُخْتَارِ وأُدرِجَ فِي خِرقَةٍ، وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِ.

وَلَو سبُيَ صبيٌّ مَعَ أحدِ أَبَوَيهِ.. لَا يُصَلَّى عَلَيْهِ، إلّا إن أسلمَ أَحدُهُمَا، أَو أسلمَ هُوَ عَاقِلاً، ....

(ومن استهل)، أي: وجد منه ما يدل على حياته من صوت، أو حركة (بعد الولادة)؛ إذ لا عبرة للاستهلال في البطن.

(.. غُسِّل وسُمّيَ وصَلِّي عليه)، وفي «المحيط»: قال أبو حنيفة: إذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات؛ فإن كان خرج أكثره.. صلّي عليه، وإن كان أقله.. فلا يصلّى عليه. انتهى.

وخروج الرأس ليس بأكثر، حتى لو خرج رأسه وهو يصيح، ثم مات قبل أن يخرج أكثر بدنه.. لم يصلّ عليه ولم يرث، على ما في «البحر» عن «المبتغى».

(وإلا.. غسل في المختار) عند الطحاوي، وكذا التسمية، وفي ظاهر الرواية: لا غسل ولا تسمية لمن لم يستهل.

(وأدرج في خرقة)؛ لكرامة بني آدم.

(ولا يصلى عليه) بالاتفاق؛ لقوله ﷺ: «ومن لم يستهل.. لم يصلّ عليه» (ولو سبي صبي مع أحد أبويه.. لا يصلّى عليه) لأنه تبع لهما؛ لقوله ﷺ: «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسانه، حتى يكون لسانه يعرب عنه إمّا شاكراً وإمّا كفوراً».

(إلا إن أسلم أحدهما) فيصلّى عليه؛ لأنه يتبع خير الأبوين ديناً.

(أو أسلم هو)، أي: الصبي.

(عاقلاً) اختلف في معناه.

قيل: معناه كونه عاقلاً للمنافع والمضار، وأنّ الإسلام هدى واتباعه خير، والكفر ضلالة واتباعه شر؛ لأنه صحّ إسلامه استحساناً لا قياساً، كذا في «العناية».

أَو لم يُسبَ أَحدُهمَا مَعَه.

وقيل: معناه كونه عاقلاً لصفة الإسلام؛ لأن إسلام غير العاقل غير معتبر، وصفة الإسلام ما ذكر في حديث جبريل ﷺ: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره من الله تعالى».

وقال في «فتح القدير»: وهذا دليل على أن مجرد قول: «لا إله إلّا الله» لا يوجب الحكم بالإسلام ما لم يؤمن بما ذكرناه.

وعلى هذا قالوا: لو اشترى جارية، أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الإسلام، فلم تعرفه.. لا تكون مسلمة.

والمراد من عدم المعرفة: ليس ما يظهر من التوقف في جواب، ما الإيمان ما الإسلام؟ كما يكون من بعض العوام؛ لقصورهم في التعبير؛ [٢١٠/ب] بل قيام الجهل بذلك بالباطن؛ مثلاً: بأنّ البعث هل يوجد أم لا؟ وأنّ الرسل وإنزال الكتب عليهم كان أم لا؟

لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الإثبات للجهل البسيط، وقلّ ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الإسلام.

(**أو لم يُسبَ أحدهما معه**)؛ فإنه يصلّى عليه تبعاً للدار، أو للسابي المسلم؛ لأن تبعية الأبوين قد انقطعت باختلاف الدار، فيحكم بإسلامه بتبعيّة الدّار أو السّابي.

واعلم: أنّ التبعية على مراتب: **أقواها**: تبعية الأبوين أو أحدهما، **ودونها**: تبعيّة الدّار وتبعيّة اليد؛ أي: السابي، واختلف في تقديمها.

قال في «الهداية» و«الغاية»: تقديم تبعية الدار على تبعيّة السّابي.

وفي «المحيط» عكسه حيث قال: عند عدم أحد الأبوين يكون تبعاً لصاحب اليد، وعند عدم صاحب اليد يكون تبعاً للدار، هكذا نقله في «الزيلعي» عن «شرح الزّيادات».

وقال في «فتح القدير»: ولعله أولى؛ فإن من وقع في سهمه صبّي من الغنيمة

وَلَو مَاتَ لمُسلمٍ قريبٌ كَافِرٌ.. غسَّلهُ غُسلَ النَّجَاسَةِ ولفَّهُ فِي خِرقةٍ وألقاهُ فِي حُفْرَةٍ، أَو دَفعهُ إِلَى أهلِ دينِهِ.

في دار الحرب فمات.. يصلّى عليه، ويجعل مسلماً تبعاً لصاحب اليد.

وثمرة الخلاف: إذا سَبى ذمّيّ صبيّاً بلا أبويه، وأخرجه إلى دار الإسلام فمات.. يصلى عليه على القول بتبعية الدّار، ولا يصلّى على القول بتبعية اليد، والخلاف بعد الإخراج إلى دار الإسلام، وأما قبله.. فالتبعية للسابي بالاتفاق، ولهذا قالوا في صبّي خرج في سهمه، فمات في دار الحرب.. صلّي عليه بالاتّفاق.

ثم المراد بتبعية الأبوين: التبعية في أحكام الدنيا لا في العقبى، فلا يحكم بأن أطفالهم في النار البتة، بل فيه خلاف.

قيل: يكون خدام أهل الجنة.

وقيل: إن كانوا قالوا: «بلى» يوم أخذ الميثاق عن اعتقاد.. ففي الجنة، وإلّا.. ففي النّار.

وعن محمّد أنه قال فيهم: إني أعلم أن الله لا يعذّب أحداً بغير ذنب، وهذا نفي لهذا التفصيل.

وعن أبي حنيفة أنه توقف فيهم.

(**ولو مات لمسلم قريبٌ كافر**) غير مرتد، فإن المرتد لا يغسل ولا يكفن، بل يلقى في حفيرة، ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم على ما في «فتح القدير».

(**غسله غسل النجاسة ولفه في خرقة وألقاه في حفرة أو دفعه إلى أهل دينه**) من قريبه، أو ممن انتقل إلى دينهم؛ لأنه ليس كالمرتد.

ولم يذكر المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلّا كافر.. ففي «فتح القدير»: ينبغي أن لا يلي ذلك منه، بل يفعله المسلمون، إلّا ترى أن اليهودي لمّا آمن برسول الله ﷺ عند موته قال ﷺ لأصحابه: «تولّوا أخاكم» ولم يخل بينه وبين اليهود.

وَسُنَّ فِي حملِ الْجِنَازَةِ أَرْبَعَةٌ.

وَأَن يبْدَأَ فَيَضَعَ مقدِّمَها على يَمِينِهِ، ثُمَّ مؤخِّرَها، ثُمَّ مقدِّمَها على يسَاره، ثُمَّ مؤخِّرَها.

ويُسرعوا بِهِ دونَ الخَبَبِ.

وَالْمَشْيُ خلفَهَا أفضلُ.

وَإِذا وصلوا إِلَى قَبرهِ.. كُرِهَ الْجُلُوس قبلَ وَضعِهِ عَنِ الْأَعْنَاقِ.

ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه، وكذا لم يذكر حكم ما إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكافرين ولم يعلم حالهم.. ففي «الأشباه» نقلاً عن «الكافي» للحاكم: إذا اختلط موتى المسلمين وموتى الكفار؛ فمن كانت عليه علامة المسلمين.. صلّي عليه، ومن كانت عليه علامة الكفار.. ترك، ومن لم يكن عليه علامة والمسلمون أكثر.. غسلوا وكفّنوا وصلّي عليهم، وينوون الصّلاة والدعاء للمسلمين دون الكفار، ويدفنون في مقابر المسلمين.

وإن كان الفريقان سواء، أو كانت الكفار أكثر.. لم يصلّ عليهم ويغسلون [٢١١/أ] ويكفنون ويدفنون في مقابر المشركين. انتهى.

(**وسن في حمل الجنازة أربعة**) للتوارث؛ ولأن فيه زيادة إكرام وصيانة، (**وأن يبدأ فيضع مقدّمها على يمينه، ثم مؤخّرها، ثم مقدّمها على يساره، ثم مؤخرها، ويسرعوا به دون الخبب**) بمعجمة مفتوحة وموحّدتين: ضرب من العَدْوِ، وهو مكروه يضطرب الميت به.

وفي «القنية»: ولو جهّز الميّت صبيحة يوم الجمعة.. يكره تأخير الصّلاة ودفنه؛ ليصلّي عليه الجمع العظيم بعد الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة، بسبب دفنه.. يؤخر الدّفن.

(**والمشي خلفها أفضل، وإذا وصلوا إلى قبره.. كره الجلوس قبل وضعه عن الأعناق**)؛ لأن الجنازة متبوع وهم أتباع، والتابع لا يقعد قبل الأصل، ويكره القيام

ويُحفَرُ الْقَبْرُ ويُلحَدُ.

وَيُدخَلُ الْمَيِّتُ فِيهِ من جِهَةِ الْقِبْلَةِ.

وَيَقُولُ وَاضِعُهُ: «بِاسمِ اللهِ، وعَلى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ».

بعد وضعها عن الأعناق، بل يجلسون على ما في «العناية»، لكن قال في «المحيط»: الأفضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب؛ لأن القيام إظهار العناية بأمر الميّت.

(ويحفر القبر ويلحد)؛ لقوله ﷺ: «اللحد لنا والشق لغيرنا».

وصفة اللّحد: أن يحفر القبر بتمامه، ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميّت، ويجعل ذلك؛ كالبيت المسقّف.

وصفة الشق: أن يحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع فيها الميّت، وهذا أحسن فيما إذا كانت الأرض رخوة؛ لتعذر اللحد، على ما هو كذلك في المدينة شرفها الله تعالى؛ لضعف أراضيهم بالبقيع، [وإذا تعذر اللحد.. فلا بأس] ولا [بأس] باتخاذ التابوت عند تعذر اللّحد، على ما في «غاية البيان».

لكن السّنة أن يفترش فيه التراب.

واختلف في عمق القبر، قيل: قدر نصف القامة وقيل: إلى الصّدر، وإن زادوا.. فحسن.

ومن مات في السفينة.. يغسل ويكفن ويصلّى عليه، ويرمى في «البحر» إن لم يكن قريباً للبّر (ويدخل الميت فيه)، أي: في القبر (من جهة القبلة) وذلك أن توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر، ويحمل الميت منه فيوضع في اللّحد، فيكون الأخذ له مستقبل القبلة حال الأخذ في داخل القبر.

وقيل: صورته: أن توضع الجنازة في مقدّم القبر حتى يكون رجلا الميّت بإزاء موضع رأسه من القبر، ثم يدخل الآخذ في القبر فيأخذ برجلي الميّت ويدخلهما القبر أولاً، ويسل كذلك.

(ويقول واضعه: باسم الله وعلى ملّة رسول الله)، أي: بسم الله وضعناك وعلى

وَيُسجَّى قبرُ الْمَرْأَةِ لَا الرجلِ.

وَيُوجَّهُ إِلَى الْقبْلَةِ وَتحلُّ الْعقْدَةُ.

وَيُسَوَّى عَلَيْهِ اللَّبِنُ أَو الْقصبُ.

وَيُكرهُ الْآجرُّ والخشبُ.

ويُهالُ التُّرَابُ، ويُسنَّمُ الْقَبْرُ وَلَا يربَّعُ.

ملّة رسول الله سلّمناك، كذا في «العناية» عن «المبسوط».

(ويسجى)، أي: يغطى بثوب حتى يجعل اللَّبِنَ على اللّحد (قبر المرأة لا الرجل)، لأن مبنى حالهنّ الستر بخلاف الرجل.

(ويوجه إلى القبلة)، وبذلك أمر رسول الله ﷺ، ويكون على شقه الأيمن، (وتحلّ العقدة)؛ لوقوع الأمن من الانتشار (ويسوّى عليه اللَّبِنُ)؛ لأن النبي ﷺ جعل على قبره اللبن؛ لما أخرج مسلم عن سعد بن أبي وقّاص: أنه قال في مرضه الّذي مات فيه: «ألحدوا لي لحداً وانصبوا على اللبن نصباً؛ كما صنع برسول الله ﷺ».

(أو القصب)؛ لما روى ابن أبي شيبة عن الشعبي: أن رسول الله ﷺ جعل على قبره طُنٌّ من قصب، الطن: بضم الطاء، حزمة القصب، ولا منافاة بينه وبين ما رويناه من حديث مسلم؛ [٢١١/ب] لجواز أن يكون قد وضع اللَّبِنُ على قبره ﷺ نصباً مع قصبٍ كُمِّلَ به لإعوازٍ في اللَّبِن أو غير ذلك، كذا في «فتح القدير».

(ويكره الآجر والخشب)؛ لأنهما لإحكام البناء، وكذا الحجر.

وفي «الخلاصة»: ويكره الآجر في اللحد إذا كان يلي الميت، أما فيما وراء ذلك.. فلا بأس به.

(ويهال التراب) سترة له، ويكره أن يزاد على التّراب الذي أخرج؛ لأن الزيادة عليه بمنزلة البناء، ولا بأس برش الماء عليه لأنه تسوية له، وعن أبي يوسف: أنه مكروه؛ لأنه يشبه التطيين.

(ويسنم القبر ولا يربّع) للنهي عنه، ويسنم قدر شبر، وقيل: قدر أربع أصابع،

وَيكرهُ بِنَاؤُهُ بالجصِّ والآجُرِّ والخشبِ.

وَلَا يدْفن اثنانِ فِي قبرٍ إِلّا لضَرُورَةٍ.

وَلَا يُخرَجُ منَ الْقَبْرِ إِلّا أَن تكونَ الأَرْضُ مَغْصُوبَةً.

وقيل: التسنيم واجب، وقيل: مستحب.

(ويكره بناؤه بالجصّ والآجر والخشب)؛ للنهي عنه على ما روي عن جابر.

(ولا يدفن اثنان في قبر إلّا لضرورة) فحينئذ يوضع الرجل مما يلي القبلة، ثم خلفه الغلام، ثم خلفه الخنثى، ثم المرأة، ولا يحفر قبر لدفن الآخر، إلّا إن بلي الأول فلم يبق له إلّا عظم، إلّا أن لا يوجد بدٌّ فتضم عظام الأول ويجعل بينهما حاجز من تراب.

(ولا يخرج من القبر)، أي: بعدما أهيل عليه التراب، سواء طالت المدّة، أو لا.

(إلا أن تكون الأرض مغصوبة)، أو: يأخذها شفيع، فعلى التقديرين: صاحب الأرض مخيّر: إن شاء.. أخرجه.

وإن شاء.. سوّى القبر مع الأرض ويزرع فوقه، فإنّ حقّه في باطنها وظاهرها، وإن شاء.. ترك حقّه في باطنها، وإن شاء.. استوفى حقّه.

وفي «فتح القدير»: ومن الأعذار المجوزة لإخراجه بعد إهالة التراب: أن يسقط في اللحد مال أو درهم لأحد.

وفيه أيضاً: لا يدخل النساء القبر ولا يخرجهن إلّا الرجال، ولو كانوا أجانب؛ لأن مسّ الأجنبي لها بحائل عند الضرورة جائز في حياتها، فكذا بعد موتها.

فإذا ماتت ولا محرم لها.. دفنها أهل الصلاح من مشايخ جيرانها؛ فإن لم يكونوا.. فالشباب الصّلحاء، أما إن كان لها محرم ولو من رضاع أو صهرية.. نزل في القبر وألحدها.

وَيُكرهُ وطءُ الْقَبْرِ، وَالْجُلُوسُ وَالنَّوْمُ عَلَيْهِ وَالصَّلَاةُ عِنْدَهُ.

(ويكره وطء القبر والجلوس والنوم عليه والصلاة عنده) للنهي عنه، وكذا قضاء الحاجة بل هو أولى.

وفي «فتح القدير»: وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت أقاربه، ثم دفنت حواليهم خلق من وطء تلك القبور إلى أن يصل إلى قبر قريبه.. مكروه.

وفي «البدائع»: لا بأس بزيارة القبور والدعاء للأموات إن كانوا مؤمنين، من غير وطء القبور؛ للتوارث إلى يومنا هذا.

وفي «المجتبى»: إنها مندوبة، وقيل: يحرم على النساء.

والأصح: أنّ الرخصة ثابتة لهن أيضاً، كذا في «البحر».

واختلف في إجلاس القارئين ليقرؤوا عند القبر.

والمختار: عدم الكراهة، على ما في «فتح القدير».

وفيه عن «التجنيس»: امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء، وكان رأيهم أنه ولد حي.. يُشَقُّ بطنُها صيانة لحرمة الحي، بخلاف ما إذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالاً: عليه القيمة، ولا يشق بطنه ترجيحاً لحرمة الآدمي - ولو ميتاً - على حرمة المال .

* * *

(بَابُ الشَّهِيدِ)

هُوَ: مَن قَتلَهُ أهلُ الْحَرْبِ، أَو الْبَغيِ، أَو قُطَّاعُ الطَّرِيقِ، أَو وُجِدَ فِي المعركةِ وَبِهِ أثرٌ،

(باب الشهيد)

سمّي شهيداً: إما لشهود الملائكة موته إكراماً له، أو: لأنه مشهود له [٢١٢/آ] بالجنّة، أو: لشهوده، أي: حضوره حيّاً يرزق عند ربّه.

واعلم أن الشهيد على ثلاثة أنواع: شهداء أحد وهو الأصل في الباب، ومن يلحقهم؛ ومن لا يلحقهم، فعّرف الثّاني بقوله: (هو من)؛ أي: مسلم عاقل بالغ طاهر؛ لأن الكافر لا يكون شهيداً، والمسلم غير العاقل البالغ الطاهر.. يغسل ولو قتل مظلوماً، على ما سيأتي.

(**قتله أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق**)، سواء كان قتلهم مباشرة، أو تسبيباً؛ لأن موته مضاف إليهم، حتى لو أوطؤوا دابتهم مسلماً، أو نفّروا دابّة مسلم.. فرمته دابته؛ أو كدمته دابتُّهم بفمها، أو ضربته بيدها، أو برجلها، أو بذنبها فمات، أو رموا مسلماً في نار أو ماء، أو رموه من سور وألقوا عليه حائطاً... ونحو ذلك من الأسباب فمات منها.. يكون شهيداً، لما ذكرناه أن موته مضاف إليهم.

ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلماً، أو رمى مسلم إلى الكفار فأصاب مسلماً، أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار وراياتهم، أو نفر المسلمون منهم فالجؤوهم إلى خندق أو نار أو نحوه، أو جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها مسلم فمات بذلك.. لم يكن شهيداً حتى يغسل؛ لأن الموت حينئذ لا يضاف إليهم؛ كالحريق والغريق والمبطون، لكنهم يثابون ثواب الشهيد، على ما شهد به رسول الله ﷺ، خلافاً لأبي يوسف؛ فإنه شهيد عنده.

وإن طعنوه حتى ألقوه في النّار أو الماء.. يكون شهيداً بالاتفاق؛ لإضافة الموت إليهم، كذا في «التبيين».

(**أو وجد في المعركة وبه أثر**) جراحة ظاهرة أو باطنة؛ لأنه دليل القتل، يعني:

أَو قَتلهُ مُسلمٌ ظلماً..

إذا وجد ميتاً في المعركة.. فلا يخلو:

إما أن وجد به أثر جراحة.. أو لا.

- **فإن وجد**.. فإن كان خروج دم جراحة:

ظاهرة.. فهو شهيد.

أو غير ظاهرة:

- فإن كان من موضع معتاد كالأنف والدبر والذكر.. لم يثبت شهادته؛ فإن الإنسان قد يبول دما من شدة الخوف، وقد رعف ويخرج من دبره دم للباصور.
- وإن كان من غير معتاد كالأذن والعين.. حكم بشهادته.
- وإن كان الأثر غير الدم من رض ظاهر.. وجب أن يكون شهيداً.
- **وإن لم يكن به أثر أصلا**.. لا يكون شهيداً؛ لأن الظاهر أنه لشدة خوفه انخلع قلبه.

وأما إن ظهر من الفم.. فقالوا: إن عرف أنه من الرأس؛ بأن يكون صافياً.. غسل.

وإن كان خلافه.. عرف أنه من الجوف، فيكون من جراحة فيه.. فلا يغسل، كذا قالوا.

وفي «فتح القدير»: وأنت تعلم أن المرتقي من الجوف قد يكون علقاً، فهو سوداء بصورة الدّم، وقد يكون رقيقاً من قرحة في الجوف، على ما تقدم في الطهارة، فلم يلزم كونه جراحة حادثة؛ بل هو أحد المحتملات.

(**أو قتله مسلم ظلماً**)؛ أي: بجارح من الحديد والنار والقصب، على ما في «فتح القدير»، وإلا.. فلا يكون شهيداً.

وَلم يَجب بقتْلِهِ دِيَةٌ........................

وأما قتيل أهل البغي وقطاع الطّريق.. فشهيد بأيّ آلة كان؛ إلحاقاً لهم بأهل الحرب.

وكذا [٢١٢/ب] من قتل مدافعاً عن نفسه، أو عن ماله، أو عن المسلمين، أو عن أهل الذمة.. شهيد بأيّ آلة قتل، على ما في «البحر» عن «المحيط».

وقوله: «ظلماً» احتراز عمّا قتله المسلمون رجماً أو قصاصاً، قيّد بالقتل في موضعين؛ لأنه لو مات حتف أنفه، أو تردى من موضع، أو مات تحت هدم، أو غرقاً.. لا يكون شهيداً، وإن نال ثواب الشهداء، حتى يغسل.

وفي «التجنيس»: رجل قصد العدو ليضرب، فأخطأ، فأصاب نفسه فمات.. يغسل؛ فإنه ما صار مقتولاً بفعل العدو، ولكنه ينال ثواب الشهداء؛ لأنه قصد العدو لا نفسه.

(ولم يجب بقتله دية)؛ لأن من وجب بنفس قتله دية؛ كما في قتل الخطأ.. ليس بشهيد حتى يغسل وإن نال ثواب الشهداء.

وقولنا: «بنفس قتله» احتراز عمّا إذا وجبت الدّية بالصّلح عن دم العمد بعدما وجب القصاص، وعما إذا قتل الوالد ولده عمداً، أو شخصاً آخر ووارثه ابنه.. فإن المقتول فيها شهيد؛ لأن نفس القتل لم يوجب الدية، بل يوجب القصاص، وإنما سقط للصلح ولمانع الأبوة.

ثم إنما كانت الدية مانعة عن الشهادة، ولم يكن القصاص مانعاً؛ لأن القصاص ليس للميت مطلقاً، بل له من وجه، وللوارث من وجه؛ لشفاء صدورهم وللمصلحة العامّة؛ فلم يكن عوضاً مطلقاً، بخلاف الدية؛ فإنها عوض مطلق.

وفي «البحر» عن «المجتبى» و«البدائع»: إن شرط الشهيد ست: العقل، والبلوغ، والقتل ظلماً، وأن لا يجب به عوض مالي، والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس، والارتثاث. انتهى.

وذكر هنا اثنين وسيذكر باقيها.

فيكفَّنُ وَيُصلَّى عَلَيْهِ، وَلَا يُغسَّلُ، ويُدفَنُ بدمِهِ وثيابِهِ، إلّا مَا لَيْسَ مِن جِنسِ الْكَفَنِ؛ كالفروِ والحشوِ والخفِّ وَالسِّلَاحِ.

وَيُزَادُ وَيُنْقَصُ مُرَاعَاةً لكفنِ السُّنَّةِ.

وَإِن كَانَ ....

(فيكفن) لأنه سنّة بني آدم (ويصلّى عليه)، خلافاً للشافعي في الصلاة؛ فإنه يقول: السّيف محاء للذنوب، فأغنى عن الشفاعة، كذا في «صحيح ابن حبان».

ولنا ما رواه عطاء بن رباح: أن النبي ﷺ صلّى على قتلى أحد، أخرجه أبو داود في «المراسيل»، وهو حجة عندنا.

والصلاة على الميت ليس لمحو ذنوبه؛ بل لإظهار كرامته، والشهيد أولى بها، والطاهر عن الذنوب لا يستغني عن الدّعاء كالنبيّ والصبي.

فإن قيل: ما رويتم معارض بما رواه البخاري عن جابر رضي الله عنه: أنه ﷺ: لم يصلّ على قتلى أحد.

قلنا: ما روينا مثبت وحديث جابر ناف، فالمثبت مقدم على النافي على ما في الأصول، وأصل الشافعي في تضعيف المرسل ممنوع عندنا، ولو سلّم.. فعنده: إذا اعتضد.. يرفع معناه.

قيل: وقد روى الحاكم عن جابر رضي الله عنه: أنه ﷺ صلّى على حمزة وعلى غيره من الشهداء، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(ولا يغسل، ويدفن بدمه وثيابه) الذي من جنس الكفن بأن وجد، وإلا.. فيكفن ولا يدفن بلا كفن، والأصل هنا قوله ﷺ في شهداء أحد: «زمّلوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم»، وغيرهم في معناهم، فيلحق بهم.

(إلا ما ليس من جنس الكفن؛ كالفرو والحشو والخف والسّلاح) فإنها تنزع؛ لعدم كونها من جنس الكفن.

(ويزاد) في الكفن (وينقص) عنه (مراعاة لكفن السنة، وإن كان) المقتول

صَبيًّاً أَو جُنباً أَو مَجْنُوناً أَو حَائِضاً أَو نفسَاءَ.. يُغسَّلُ، خلافاً لَهما.

(صبيّاً [٢١٣/أ] أو جنباً أو مجنوناً أو حائضاً أو نفساء.. يغسل) عند أبي حنيفة، (خلافا لهما): لا يغسل كشهداء أحد؛ لأن ما وجب بالجنابة والحيض والنّفاس - وهو: الغسل - سقط بالموت؛ لخروجه عن التكليف بالغسل عن هذه العوارض، والغسل بسبب الموت لم يجب؛ لارتفاعه بالشهادة.

ولأبي حنيفة: إن الشهادة عرفت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ.. لا رافعة، فلا ترفع الجنابة، وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنباً.. غسلته الملائكة.

وكذا الحائض والنفساء بعد انقطاع الدم؛ فإن الغسل واجب عليها لا يرفع بالشهادة، وكذلك قبل الانقطاع على الصحيح.

فإن قيل: لو لم تكن الشهادة رافعة لوضّئ الشهيد المحدث، مع أنه لا يوضّأ بالإجماع.

أجيب: بأنه لا يلزم من أن لا يكون رافعاً للحدث الأكبر أن لا يكون رافعاً للحدث الأصغر، وبأن غسله ثبت بحديث حنظلة، ولم يوجد في الوضوء شيء.

فإن قيل: الواجب غسل بني آدم دون الملائكة، ولو كان غسل بني آدم واجباً.. لأمر النبي ﷺ بإعادة غسل حنظلة، فلا يحتج بحديثه.

أجيب: بأن الواجب هو الغسل، وأمّا الغاسل: فيجوز كائناً من كان.. إلّا ترى أن الملائكة لما غسلوا آدم عليه وسلم تأدى به الواجب، ولم يعده أولاده، ولا ينتقض بما قيل: «إن الغريق في الماء يجب غسله»؛ لأن الخطاب بالغسل توجه على بني آدم، ولم يوجد منهم شيء؛ لأن المراد: أن الخطاب توجه على بني آدم إذا لم يوجد الغسل من الملائكة في الغريق، وأما إذا وجد الغسل من الملائكة كما في حنظلة.. فلا يتوجه على بني آدم بعده.

والصبي والمجنون ليس في معنى شهداء أحد - فلا يلحقان بهم - فيغسلان.

وَيُغَسَّلُ إِن قُتِلَ فِي الْمِصرِ وَلم يُعلَم أَنَّه قُتِلَ عمداً ظُلماً.

(ويغسل إن قتل في المصر)؛ أي: العمران مصراً كان أو قريةً؛ لأنه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران.. لا تجب فيه قسامة ولا دية، فلا يغسل لوجود أثر القتل فيه، كذا في «البحر» عن «معراج الدراية»، لكنه مخالف لما سيأتي نقلاً عن «شرح المنية».

(ولم يعلم أنه قتل عمداً ظلماً)؛ لأنه حينئذ تجب فيه القسامة على أهل المحلّة أو القرية لو وجد فيهما، وتجب الدية في بيت المال لو وجد في الشارع أو الجامع وبذلك خف أثر الظلم، فيغسل، كذا في «الهداية».

والذي فهم من كلام المصنف: أنه لو علم أنه قتل عمداً ظلماً بأن يعلم قاتله.. يكون شهيداً، فلا يغسل، سواءً علم أنه قتل بحديدة أو غيرها، وينبغي أن يفصله، كما في «المحيط البرهاني» حيث قال: ومن وجد في المصر قتيلاً.. ينظر: إن حصل القتل بعصا كبيرة أو بحر كبير، ويعلم قاتله.. فعلى قول أبي حنيفة: يغسل، وعلى قولهما: لا يغسل.

وإن لم يعلم قاتله.. يغسل.

وإن حصل القتل بعصا صغيرةً.. يغسل؛ علم قاتله أو لم يعلم.

وإن حصل القتل بحديدة، فإن لم يعلم قاتله.. تجب الدية أو القسامة، فيغسل. علم قاتله.. أو لم يعلم.

وإن حصل القتل بحديدة؛ فإن لم يعلم قاتله.. تجب الدية أو القسامة، فيغسل. وإن علم قاتله.. لم يغسل عندنا. انتهى.

وفي «البحر»: أنّ من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أو لا يعلم.. فإنه ليس بشهيد عند أبي حنيفة، [٢١٣/ب] سواءً كان بالمثقل أو بغيره؛ لوجوب الدية.

ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله.. فليس بشهيد؛ لوجوب الدية فيغسل، والاقتصار على وجوب الدية في التعليل أولى مما في «الهداية» من ضم القسامة

وَكَذَا إِنِ ارتثَّ؛ بِأَن: أكلَ، أَو شربَ، أَو عُولِجَ، أَو باعَ، أَوِ اشْترى، .....

إليها؛ لأنه يرد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الأعظم.. فإنه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله، وليس فيه قسامة، وإنما تجب الدية في بيت المال فقط.

ثم قال نقلاً عن «البدائع»: لو قتل في المصر بغير المحدد.. لا يكون شهيداً، وإن كان في المفازة.. كان شهيداً؛ لأنه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال.

ولو نزل عليه اللصوص ليلاً في المصر فقتل بسلاح أو غيره، أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره.. فهو شهيد؛ لأن القتيل لم يخلف في هذه المواضع بدلاً هو مال. انتهى.

وبهذا يعلم أنّ من قتله اللصوص في بيته، ولم يعلم له قاتل معين منهم؛ لعدم وجودهم.. فإنه لا قسامة ولا دية على أحد؛ لأنهما لا يجبان إلّا إذا لم يعلم القاتل، وهنا قد علم أن قاتله اللصوص وإن لم يثبت عليهم لفرارهم، على ما في «البحر».

وجملة هذا: هو المذكور في كتب أصحابنا، والتحقيق ما ذكره المصنف في «شرح المنية»: من أن من لم يعلم قاتله.. يغسل، سواءً وجب فيه القسامة والدية أو لم تجب، وسواء قتل بحديدة أو غيرها، وسواء كان في المفازة أو في العمران؛ لأنه إذا لم يعلم قاتله.. يحتمل أنه لم يقتل ظلماً؛ بل بسبب مبيح للقتل، فلا يسقط الغسل الذي هو واجب كسائر الموتى بالشبهة والاحتمال؛ لأن سقوطه في حق الشهيد على خلاف القياس، فلا بد من تحقيق المعنى الذي يسقط لأجله الغسل فيه، وعند الاحتمال يعمل بالأصل.

(**وكذا**) أي: يغسل (**إن ارتث**) من الرث، وهو: الشيء البالي، ويسمى مرتثاً لأنه قد صار خلقاً في حكم الشهادة، فينقص معنى الشهادة.

وفي الشرع: أن ينال بعض مرافق الحياة، على ما أشار إليه بقوله: (**بأن أكل أو شرب أو عولج أو باع أو اشترى**) أو تكلم بكلام كثير، وقيل بكلمة، كذا في «الدرر».

أَو عَاشَ أَكثَرَ من يَوْمٍ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ- خلافاً لمُحَمدٍ- أَو مضى عَلَيْهِ وَقتُ صَلَاةٍ وَهُوَ يعقلُ، ....

(أو عاش أكثر من يوم) أو ليلة (عند أبي يوسف) وهو يعقل، (خلافاً لمحمد) حيث قال: إن بقي مكانه حيّاً يوماً وليلة.. فهو مرتث وإن لم يعقل، وفيما دونه لا نسلم هذا بعد انقضاء الحرب، وأمّا قبل انقضائها.. فلا يصير مرتثاً بشيء مما ذكر وإن مكث في المعركة يوماً وليلة وأكثر عاقلاً متكلماً، على ما في «المحيط».

(أو مضى عليه وقت صلاة وهو يعقل) أطلق في مضي الوقت فشمل: ما إذا كان قادراً على الأداء أو لا يقدر؛ لضعف بدنه لا لزوال عقله.

وقيدّه في «الزيلعي»: بأن يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها.

وتعقبه في «فتح القدير» بقوله: «والله أعلم بصحته»، وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء.. لا يجب القضاء:

فإن أراد: إذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل..، فكونه يسقط به القضاء قول طائفة.

والمختار: وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض: أنه لا يسقط.

وإن أراد: لغيبة العقل.. [٢١٤/أ] فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة، فمتى سقط القضاء مطلقاً؛ لعدم قدرة الأداء من الجريح؟ انتهى كلام «فتح القدير»:

وأجيب عنه في «البحر» بأن مراده الأولُ، وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط به القضاء على الصحيح.. هو فيما إذا قدر بعده، أمّا إذا مات على حاله.. فلا إثم؛ لعدم القدرة عليها بالإيماء.

فاعلم: أنه إذا كان قادراً على الأداء.. تصير الصّلاة ديناً في ذمته، ويكون مخاطباً بحكم جديد من أحكام الدّنيا، فلا يصير في معنى شهداء أحد، فيغسل، وكذا الحال إذا لم يكن قادراً عليه للضعف على المذهب الصحيح من عدم سقوط

أَو آوتـه خيمـةٌ، أَو نُقِـلَ مـنَ المعركـةِ حَيّـاً، أَو أَوصـى مُطلقـاً عِنْـدَ أَبِـي يُوسُفَ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ: إِن أَوصى بِأَمْرٍ أُخرويٍّ.. لَا يُغسَّلُ.

القضاء، بخلاف ما إذا لم يكن قادراً؛ لزوال عقله فإنه لا يكون مرتثاً؛ لعدم كونه مخاطباً بحكم جديد.

(**أو آوته خيمة أو نقل من المعركة حيّاً**)؛ فإنه يغسل لنيله مرافق الحياة بمجرد نقله مع عقله، سواءً وصل إلى بيته أو لم يصل إليه، بل مات على الأيدي إلّا أن يكون النقل عن المعركة؛ لخوف من أن تطأهُ الخيل.. فإنه حينئذ لا يكون مرتثاً؛ لعدم نيله شيئاً من مرافق الحياة، فلا يغسل كذا في «الهداية» وغيرها، وتعقبه في «غاية البيان» بأنا لا نسلم أن الحمل من المعركة ليس بنيل راحة.

وصرّح في «البدائع»: بأن النقل من المعركة يزيده ضعفاً، فلم يتحقق يقيناً أن موته بسبب الجراحة، فلم يسقط الغسل بالشك.

(**أو أوصى مطلقاً**) أي: بأمور الدنيا، أو بأمور الآخرة (**عند أبي يوسف، وقال محمّد: إن أوصى بأمر أخروي.. لا يغسل**).

قيل: الاختلاف بينهما فيما إذا أوصى بأمور الدنيا، أمّا بأمور الآخرة؛ فلا يكون مرتثاً اتفاقاً.

وقيل: الخلاف في الوصية بأمور الآخرة، وفي أمور الدنيا يكون مرتثاً اتفاقاً، وهو المذكور في الكتاب.

وقيل: لا خلاف بينهما، فجواب أبي يوسف فيما إذا كانت بأمور الدنيا، ومحمد.. لا يخالفه فيها، وجواب محمد: فيما إذا كانت بأمور الآخرة وأبو يوسف: لا يخالفه فيها.

ومن الارتثاث أن يتكلم بكلام كثير بخلاف القليل؛ فإن من شهداء أحد من تكلم قليلاً؛ كسعد بن الربيع:

وَمَن قُتِلَ بِحَدٍّ أَو قصاصٍ.. غُسِّلَ وَصُلِّيَ عَلَيْهِ.

وَمَن قتلَ لبغيٍ أَو قطعِ طَرِيقٍ.. غُسِّلَ وَلَا يُصلَّى عَلَيْهِ.

وَقيل: لَا يُغسَّلُ أَيْضاً.

وَيُصلَّى على قَاتلِ نَفسِهِ، خلافاً لأبي يُوسُفَ.

(**ومن قتل بحد أو قصاص.. غسل وصلي عليه**) لأنه ﷺ غسل ماعزاً؛ ولأنه بذل نفسه بحق مستحق، فلا يكون في معنى شهداء أحد.

(**ومن قُتِلَ**) مبني للمفعول (**لبغي أو قطع طريق.. غسل ولا يصلّى عليه، وقيل: لا يغسل أيضاً**) سواء قتل في حال الحرب، أو أخذ وقتل بعدها على ما روي عن محمد.

وقيل: لو قتل بعد الحرب.. يغسل ويصلى عليه.

وفي «التبيين»: وهو أحسن؛ لأن قاطع الطريق يقتل في هذه الحالة حدّاً وقصاصاً، والباغي سياسة لكسر شوكتهم، فينزل منزلة الحد؛ لعود منفعته إلى العامة.

وأهل العصبية، أي: المكابرون في المصر بالسلاح ليلاً ملحق بقاطع الطريق، على ما في «غاية البيان».

وكذا الخناق الذي خنق غير مرة، كذا في «البحر» عن الإسبيجابي.

وقاتِلُ أحد [٢١٤/ب] أبويه لا يصلّى عليه إهانة له، كذا في «التبيين».

(**ويصلّى على قاتل نفسه**) عند أبي حنيفة ومحمّد، (**خلافاً لأبي يوسف**)، قال: لا يصلى عليه لأنه باغ على نفسه، ولما في «مسلم» أنه أُتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه.. فلم يصلّ عليه، ولهما: أن دمه هدر، فصار كما لو مات حتف أنفه. والله أعلم.

* * *

(بَابُ الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ)

صَحَّ فِيهَا الْفَرْضُ وَالنَّفْلُ.

(باب الصلاة في الكعبة)

(صحّ فيها الفرض والنّفل)؛ لما روي عن بلال: أن النبي ﷺ دخل البيت وصلّى فيه، ولقوله تعالى في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾؛ لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحّة الصّلاة فيه مطلقاً؛ ولأن الواجب: استقبال شطره على ما نطق به قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾، وقد وجد ذلك فيمن صلّى فيها؛ لأن القبلة هي العرصة، أو هواؤها إلى عنان السّماء.. دون البناء.

وفي «الكفاية»: المصلّي في جوف البيت يستقبل أيّ جدار شاء، ويستقبل الباب وهو مسدود، وإن كان مفتوحاً والعتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرّحل.. جاز، ولو انهدمت الكعبة.. صحت صلاته خارج العرصة متوجّهاً إليها؛ كمن صلى على أبي قبيس والكعبة تحته، وإن صلّى فيها.. لم يجز إلّا أن يكون بين يديه شجرة، أو بقية حائط، والواقف على السّطح. كالواقف في العرصة، فلو وضع شيئاً بين يديه.. لا يكفيه، ولو غرز خشبةً.. فيه وجهان. انتهى.

فظهر منه أنه لو صلّى فيها متوجّهاً إلى الباب وهو مفتوح وليست العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرّحل.. لا يجوز، على ما صرّح به في «العناية»، وهذا محمل ما في «الهداية»، حيث قال: إن الشافعي لم ير الصلاة في الكعبة، فرضها ونفلها، يعني: إنما لم يرها فيما إذا صلى في العرصة بعد الانهدام والعياذ بالله، ولم يكن بين يديه شجرة، أو بقية حائط، وفيما إذا صلّى فيها متوجهاً على الباب وهو مفتوح وليست العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل، وإلا.. فالشافعي يرى الصلاة في الكعبة فرضها ونفلها مثل أصحابنا، حتى قال صاحب «النهاية» أن ما في «الهداية»: من إسناد عدم الجواز إلى الشافعي سهو من صاحب «الهداية».

وَمَن جعلَ فِيهَا ظَهرَهُ إِلَى ظهرِ إِمَامِهِ.. جَازَ.

وَلَو إِلَى وَجهِهِ.. لَا يجوزُ.

وَكُرِهَ أَن يَجْعَلَ وَجهَهُ إِلَى وَجهِهِ.

وَلَو تحلَّقوا حولَهَا وَهُوَ فِيهَا.. جَازَ.

وَإِن كَانَ خَارِجَهَا.. جَازَتْ صَلَاةُ من هُوَ أقربُ إِلَيْهَا مِنْ إمامِهِ؛ إِن لم يكن فِي جَانِبِهِ.

وَتجوزُ الصَّلَاةُ فَوْقَهَا، وَتكرَهُ.

(ومن جعل فيها ظهره إلى ظهر إمامه.. جاز)؛ لأنه استقبل إلى الكعبة، ولا يتقدم على إمامه، ولا يعتقده على الخطأ. (ولو) جعل ظهره (إلى وجهه)، أي: وجه الإمام (.. لا يجوز)؛ لوجود المانع عن الاقتداء، وهو التقدم على إمامه.

(وكره أن يجعل وجهه إلى وجهه) أما جوازه، فلما ذكرناه من استقباله إلى القبلة بلا تقدم على إمامه، وأما الكراهة.. فلشبهه بعابد الصّورة بالمقابلة، فينبغي أن يجعل بينه وبين إمامه سترة.

(ولو تحلّقوا حولها وهو)؛ أي: الإمام (فيها)؛ أي: في الكعبة (.. جاز)؛ لوجود المقتضي وارتفاع الموانع.

(وإن كان) الإمام (خارجها.. جازت صلاة من هو أقرب إليها) - أي إلى الكعبة - (من إمامه إن لم يكن في جانبه)؛ لأنه لو كان في جانب إمامه، وكان أقرب إليها من إمامه.. لا يجوز؛ لتقدمه على إمامه.

(وتجوز الصلاة فوقها)، خلافاً للشافعي؛ فإنه قال: لا يجوز [٢١٥/أ] فوقها إلّا أن يكون بين يديه سترة؛ بناء على أن المعتبر عنده: البناء، وعندنا: لا معتبر للبناء؛ لأنه قد ينقل كما وقع زمن الحجاج وقبله، بل المعتبر العرصة والهواء إلى عنان السّماء، وقد وجد ذلك.

(وتكره)؛ لترك التعظيم، وللنهي عنه على ما روي عن أبي هريرة.

* * *

(كِتَابُ الزَّكَاة)

هِيَ تمْلِيكُ جُزْءٍ مِنَ المَالِ، مُعَيَّنٍ شرعاً، مِن فَقِيرٍ، مُسلِمٍ، غيرِ هاشميّ وَلَا مَوْلَاهُ، ....

(كِتَابُ الزَّكَاة)

لما فرغ من العبادات البدنية شرع في بيان العبادات المالية تأسّياً بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

وهي في **اللغة**: عبارة عن النماء، يقال: زكّا الزرع إذا نما.

وفي **الشريعة**: يطلق على أداء حق يجب للمال وعلى المال المؤدي؛ لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

وأشار إلى المعنى الأوّل بقوله: (**هي تمليك جزء من المال معيّن**) صفة جزء (**شرعاً**) وهو: ربع العشر، وما يقوم مقامه.

وإنما اختار المعنى الأوّل دون الثاني؛ لأن الزكاة توصف بالوجوب، وهو: من صفات الأفعال دون الأعيان، وفيه إشارة إلى أنّ الإباحة لا تجزئه عن الزكاة.

وكذا تمليك المنفعة؛ كإسكان الفقير في داره سنة؛ لأن الإباحة ليست بتمليك، والمنفعة ليست بعين، وإنما صارت عيناً في باب الإجارة؛ لضرورة تصحيح عقد الإجارة، فلا تتعدى غيرها.

(**من فقير**) احترز به عن الغني، (**مسلم**) احترز به عن الكافر، (**غير هاشمي، ولا مولاه**) احترز به عن الهاشمي ومولاه؛ لأن دفع الزكاة إليهم مع العلم بهم لا يجوز، وفي جوازه عند عدم العلم بهم خلافٌ سيأتي في المصرف.

وعن أبي حنيفة: جواز الدفع إلى الهاشمي في هذا الزمان، وإنما لا يجوز في الزمان؛ الأول لصرف الخمس إليهم.

مَعَ قطعِ الْمَنْفَعَةِ عَنِ المُمَلِّكِ مِن كلِّ وَجهٍ، لله تَعَالَى.

بخلاف العبد والصبي والمجنون إذا كانوا عاقلين القبض بأن لا يرمي ما أخذه، فإن دفع الزكاة إليهم حينئذ جائز إن لم يكن المولى والأب غنياً؛ لأن الحرية والبلوغ والعقل ليس شرطاً في المصرف، على ما في «البحر».

وإذا كان هؤلاء غير عاقلين القبض.. يجوز الدفع إليهم أيضاً إن قبض لهم من كان أهلاً للقبض؛ كالمولى والأب والوصي، وإلا.. فلا يجوز الدفع إليهم، وسيأتي تفصيل هذه المسائل في باب المصرف إن شاء الله تعالى.

ولو دفع - إلى صبيين أقاربه في أيّام العيد عيديّاً، أو إلى من أسرَّه بقدوم صديقه أو لخبر يسره، أو إلى من يهدي إليه الباكورة، أو إلى سحر خوان، أو إلى المعلم، أو إلى الخليفة الّذي في المكتب، وهو لم يستأجره شيء - شيئاً بنية الزكاة.. يجزىء عن الزكاة.

وفي الخليفة إن كان بحال لو لم يدفع إليه في الأحيان الدراهم لم يعمل في المكتب.. لا يجوز، كذا في «الخلاصة».

(مع قطع المنفعة عن المملّك من كلّ وجه) فلا يجوز الدفع إلى أصوله وإن علا، ولا إلى فروعه وإن سفل، ولا إلى زوجته ولا إلى زوجها، ولا إلى عبده ومدبره وأمّ ولده ومكاتبه.. علم بذلك أو لم يعلم، ومعتق البعض كالمكاتب عند أبي حنيفة، على ما في «الخلاصة»، وهذا: لأن المملك لا يخلو عن المنفعة في هذه الصّورة.

(لله تعالى) بيان لشرط آخر: وهو النية؛ لأنّها [٢١٥/ب] عبادة، والنية شرط فيها؛ لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات».

[مطلب: شرط وجوب الزكاة]

وَشرطُ وُجُوبِهَا: الْعقلُ، وَالْبُلُوغُ، وَالْإِسْلَامُ، وَالْحريَّةُ، وَمِلكُ نِصَابٍ: حَولِيٍّ، فارِغٍ عَنِ الدَّينِ وَحَاجتِهِ الْأَصْلِيَّةِ، ....

[مطلب: شرط وجوب الزكاة]

(وشرط وجوبها) أي: فرضيتها؛ لأنها ثابتة بمحكم الكتاب، وانعقد عليه الإجماع، فهو: إمّا مجاز عنها في العرف بعلاقة المشترك، من لزوم استحقاق العقاب بتركه، وإنما عدل عن الحقيقة بسبب أنّ بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت بأخبار الآحاد، وإمّا حقيقةٌ على ما نقله في «فتح القدير» عن بعضهم: أن الواجب نوعان: قطعي وظني، فعلى هذا: يكون اسم الواجب من قبيل المشكّكِ [اسماً أعم]، وهو حقيقة في كلّ نوع.

(العقل، والبلوغ)؛ إذ لا تكليف بدونهما.

(والإسلام)؛ إذ لا تكليف بالفروع بدونه على الأصح.

(والحرية)؛ لأنها شرط الملكية.

(وملك نصاب حوليّ) لتحقق المقتضي، سواءً كان ملكه بسبب خبيث أو بسبب مبيح، ولذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالاً وخلطه.. صار ملكاً له حتى وجبت عليه الزكاة وَوُرِثَ عنه، على قول أبي حنيفة: من أن خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك عنده، فيصير ملكاً له.

وأما على قولهما.. فلا يملكه بمجرّد خلطه ما لم يضمن، ولا يورث عنه؛ لأنه مال مشترك، فإنما يورث حصة الميّت منه، كذا في «فتح القدير».

(فارغ عن الدين وحاجته الأصلية)؛ ليرتفع المانع فليس في دار السكنى وثياب البدن وأثاث المنزل ودوابّ الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال وآلات المحترفين وكتب العلم.. زكاةٌ، وإن لم يكن أهلاً لاستعمال الكتب؛ لعدم النّماء؛

لأن من ملك كتباً يبلغ قيمتها نصاباً ولم يقدر استعمالها.. لا زكاة عليه منها ما لم تكن للتجارة، لكن لا يكون هذا الرجل مصرفاً للزكاة.

ولو كان أهلاً لاستعماله للتدريس أو لغيره.. يكون مصرفاً أيضا، كذا في «العناية».

وفصل في «الخلاصة» حيث قال: رجل له كتب العلم ما يساوي مائتي درهم، إن كانت مما يحتاج إليها في الحفظ والدراسة والتصحيح.. لا يكون نصاباً، وحلّ له أخذ الصدقة، فقهاً كان أو حديثاً أو أدباً؛ كثياب البذلة والمهنة والمصحف على هذا إن كان زائداً على قدر الحاجة.. لا يحّل له أخذ الصدقة.

وإن كان له نسختان من كتاب النكاح أو الطّلاق؛ إن كان كلاهما تصنيف مصنف واحد.. أحدهما يكون نصاباً. هو المختار.

وإن كان كلّ واحد من تصنيف مصنف آخر.. لا زكاة فيهما.

وفي «الأشباه»: الفقيه لا يكون غنياً بكتبه المحتاج إليها إلا في دين العباد، فيباع لقضاء الدين.

كذا في «المنظومة».

رجل اشترى جوالق[1] بعشرة آلاف درهم ليؤاجرها من الناس، فحال عليها الحول.. لا زكاة عليه، وإن كان من رأسه أن يبيعها أحداً.. لا عبرة له.

وكذا الجواب في إبل المكارين وحمرهم.

صبّاغ اشترى عصفراً أو زعفراناً ليصبغ ثياب الناس بالأجر، فحال الحول على ماله.. زكّى مع ماله.

ولو اشترى صابوناً أو حرضاً ليغسل بها ثياب الناس بالأجر.. لا زكاة فيه.

---

(١) **الجوالق**: الأكياس الكبيرة، وهو ما يسمى في عصرنا: (شوال) أو (كيس خيش)، وهي فارسية معرَّبة.

نَامٍ وَلَو تَقْديراً، ملكاً تَامّاً.

اشترى دوابّ البيع واشترى لها جلاجل أو براقع؛ [٢١٦/أ] فإذ لم يرد بيع هذه الأشياء معها.. لا زكاة فيها، وإن أراد بيعها.. ففيها الزكاة.

(**نامٍ**) من النماء (**ولو تقديراً**).

واعلم: أن النماء على نوعين:

تحقيقي: وهو الزيادة في المال بالتوالد والتناسل والتجارات، **وتقديري**: وهو التمكن من الزّيادة في يده أو يد نائبه.

ومحلّه على قسمين: خلقيّ وفعليّ.

فالخلقي: الذهب والفضة؛ لأنهما يصلحان للانتفاع بأعيانهما لدفع الحوائج، فلا حاجة إلى الإعداد من العبد للتجارة بالنية؛ لأن تعيين المتعين لا يجوز.

والفعلي: العروض والمواشي، لا بد فيه من نية التجارة والإسامة المتصلة بفعلهما على ما سيأتي.

(**ملكاً تاماً**)؛ أي: يداً ورقبةً، فيخرج المكاتب لأنه ملكٌ يداً لا رقبة؛ لعدم كونه حرّاً، ويخرج أيضاً النصاب المعين من السائمة التي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول؛ فإنه لا زكاة فيه عليها عند أبي حنيفة، خلافاً لهما؛ لأن الملك وإن تحقق بذلك، لكنه غير كامل بالنظر إلى ما هو المقصود، وصيرورته نصاب الزكاة ينبني على تمام المقصود به لا على مجرّد الملك، ولذا لم يجب في الضِّمار.

ويخرج أيضاً: المشترى للتجارة إذا لم يقبض حتى حال عليه الحول.. لا زكاة فيه؛ إذ لم يستفد ملك التصرف، وكمال الملك: بكونه مطلقاً للتصرف.

ويخرج المال المشغول بالدين لذلك أيضاً؛ إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضاء، وهذا يصيّره كالوديعة والمغصوب، بخلاف الموهوب له.. فإنه

فَلَا تجبُ على مَجْنُونٍ، ....

يجب عليه الزكاة في مال الهبة بعد الحول وإن تمكن الواهب من الرجوع؛ لأنه لا يتملكه إلا بقضاء أو برضاء، كذا في «فتح القدير».

فإن قيل: المفهوم من قوله: «كالوديعة والمغصوب»: أن الغاصب لا يملك المغصوب ملكاً تاماً، والمفهوم مما نقلناه سابقاً: أن سلطاناً غصب مالاً، وخلطه.. صار ملكاً له؛ كون الغاصب مالكاً للمغصوب ملكاً تاماً فتنافيا.

قلنا: بعد ملاحظة التقييد بقوله: «وخلطه» يندفع توّهم المنافاة.

(**فلا تجب على مجنون**) خلافاً للشافعي - رحمه الله - فإنه يقول: هي غرامة مالية، فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات؛ فإن نفقة زوجة المجنون تجب في ماله، فصار كالعُشر والخراج.. فإنهما يجبان في أرض المجنون، وكذا الحال في الصبي عنده؛ فإن نفقة زوجته واجبة في ماله، والعشر والخراج واجبان في أرضه، فكذا الزكاة في ماله.. فيخاطب وليهما بدفعهما عن مالهما، وهو قول ابن عمر رضي الله عنهما والجامع: كونها غرامة مالية.

قلنا: لا نسلم أن كونها غرامة مالية تمام المناط؛ فإنه منقوض بالذمي حيث لا يؤخذ من ماله الزكاة، فلو كان وجوبها بمجرد كونها غرامة مالية.. لصح أداؤها منه بدون الإسلام، بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته، وحين لم يكن كذلك.. عُلِمَ أنه اعتُبِر فيها وصفٌ آخر لا يصح مع عدمه - وهو: وصف العبادة الزائل مع الكفر - وهذا الوصف لا يتأدى بلا قصد واختيار صحيح، وليس للمجنون والصبي ذلك؛ لأن ذلك لا يكون إلا بالعقل والرأي الكامل، ولم يوجد في المجنون والصبي، وأداء وليهما عنهما [٢١٦/ب] نيابة لا يكفي؛ لأن المقصود من إيجاب العبادات المحضة إيجاد نفس الفعل ابتلاء؛ ليظهر العاصي من المطيع، وهذا لا يتحقق إلا عن اختيار صحيح عن المكلف لا عن النائب؛ فإن اختيار النائب ليس اختيار المنيب، فلا يظهر بفعله طاعة عليه، إلا إذا كان استنابة عن اختيار صحيح، ولا يكون ذلك إلا من عاقل بالغ، بخلاف نحو العشر والخراج والنفقات وضمان

المتلفات؛ فإن المقصود منها: وصول المال إلى محلّ معيّن لا حصول الفعل، فيجوز تحصيله بالنائب.

فإن قيل: إن الصّلاة والصّوم والإيمان صحيح من الصبي اتفاقاً؛ فإن كان بالاختيار.. فلتصح الزكاة أيضاً، وإن كان لا عن اختيار.. انتقض قولكم، وكلّ ما هو عبادة: لا يتأدّى بدون الاختيار.

قلنا: إنها كانت بالاختيار.

قوله: «فلتصح الزكاة أيضا».

قلنا: إنه غير متصوَّر؛ لأن ذلك اختيار لا يستلزم ضرراً أصلاً، بخلاف الزكاة؛ **لأنا لو قلنا**: إنها واجبة عليه.. يستلزم الضررين: تنقيص المال، والوجوب عليه على الذمة، **ولو قلنا**: إنها جائزة.. يستلزم ضرراً واحداً: تنقيص المال، فلا وجوب ولا جواز ولا زكاة عليه، بخلاف العشر والخراج ونفقة الزوجة؛ فإن الخراج ليس فيها معنى العبادة، والعشر والنفقة قاصرة: فيها معنى العبادة، بل كل منهما مؤنة ماليةَ محضة يحتاج إليها للبقاء.

أما النفقة: فظاهر.

وأما العشر والخراج: فإنهما سببان لبقاء الأراضي في أيدي الملاك؛ فإن بدعاء الفقراء وبمحاربة الغزاة تندفع سورة الكفر وتبقى الأراضي في أيديهم، وهو سبب لبقاء أنفسهم، بخلاف الزكاة: فإنها عبادة محضة فلا قياس بينهما.

ثم الجنون على نوعين:

أصلّي: وهو المتصل بزمن الصّبا بأن جن قبل البلوغ فبلغ مجنوناً.

وعارضي: بأن بلغ عاقلاً، ثم جنّ.

والعارضي على نوعين: طويل وقصير.

والطويل: يلحق بالصّبا، فيسقط معه أصل الوجوب، **والقصير**: يلحق بالنوم، فلا يسقط معه أصل الوجوب، فيلزمه القضاء بعد الإفاقة كما في النوم بعد الاستيقاظ.

فالطويل: ما يستوعب الحول في الزكاة والشهر في الصّوم، والقصير: دونه.

فلو أفاق في جزء من الشهر وجن في باقيه.. لزمه قضاء كلّه، وفي جزء من السّنة.. لزمه زكاة تلك السنة؛ لعدم استيعاب وقتهما، فلا يكون طويلاً.

وروى هشام عن أبي يوسف: أن امتداد الجنون بوجوده في أكثر السنة؛ لأن للأكثر حكم الكل ونصف السنة ملحق بالأقل.

ثم إن محمداً لم يفرق بين الجنون الأصلي والعارضي في الحكم المذكور، وهو الظاهر من الرواية، واختاره في «الهداية».

فلو أفاق في بعض السنة.. وجب الزكاة؛ سواء كان الجنون أصلياً أو عارضياً، وكذا على قول أبي يوسف؛ لأن المعتبر عنده الإفاقة في أكثر السنة من غير نظر إلى الأصلي والعارضي، على ما في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: وخصّ أبو يوسف الحكم المذكور بالعارضي؛ لأنه الملحق بالعوارض، أما الأصلي: فحكمه حكم الصّبا عنده، فيسقط الموجود [٢١٧/أ] وإن قل. انتهى.

فظهر منه روايتان لأبي يوسف.

وعن أبي حنيفة: أنه يعتبر ابتداء الحول في الأصلي من وقت الإفاقة، كما يُعتبر ابتداؤه من وقت البلوغ؛ فرقاً بين الأصلي والعارضي، على خلاف ظاهر الرّواية.

فعلى هذه الرّواية: يجب بعد الإفاقة ما بقي من الصّوم لا ما مضى من الشهر، ولا يجب ما مضى من الصّلاة ممّا هو أقلّ من يوم وليلة بعد البلوغ.

عن محمّد: الجنون مطلق عارضي؛ لأن الأصل في الجبلة السّلامة، والحكم في العارضي: أن يمنع الوجوب إذا امتد وإلا.. فلا.

وَلَا مكَاتَبٍ، وَلَا صبيٍّ، وَلَا مَديونٍ..............................

(ولا) على (مكاتب)؛ لعدم الملك التام لوجود المنافي وهو: الرق، ولهذا لم يكن من أهل أن يعتق عبده، وعلّله بعض مشايخنا: بأن المكاتب مصرف الزكاة بالنص، فلا تجب عليه.

وردّه في «فتح القدير»: بأنه لا منافاة في العقل: بين إيجاب الصّدقة على من جوز له أخذها، ولا في الشرع: أيضاً: كابن السّبيل، وكذا المدبر وأمّ الولد؛ لعدم الملك فيهما أصلاً، وكذا المستسعى؛ لعدم الملك فيه عند أبي حنيفة كالمكاتب.

وعندهما: أن المستسعى: حرّ مديون؛ فإن ملك بعد قضاء سعايته ما يبلغ نصاباً.. يجب الزكاة، وإلا.. فلا.

وأمّا العبد المأذون له: فإن كان يملكه.. فهو مشغول بالديّن، وإن كان يفضل عن دينه قدر نصاب.. فعلى المولى زكاته، وكذا إن فضل أقلّ وعند المولى مال آخر.. ضمّه إليه وزكّى الجميع.

(ولا) على (صبّي)؛ لعدم القصد والاختيار الصحيح عنه، وهو المناط في العبادات المحضة، وفيه خلاف الشافعي، وقد ذكرناه مع الردّ عليه في المجنون، ولا نقض بصحة الصّوم والصّلاة من الصّبي على ما ذكرناه.

(ولا) على (مديون) بدين مؤجّل أو معجّل، خلافاً للشافعي فإنه يقول: تجب عليه لتحقق السّبب، وهو: ملك نصاب تام، قلنا: إن المقتضي وإن تحقق، لكن المانع - أعني: الشغل بالدّين - لم يرتفع، والشرط - أعني: الفراغ عن الشغل بالدّين - لم يوجد.

فإن قيل: هذا من قبيل تخصيص العلّة.

قلنا: الخصم مجوّز له، ولنا: مخلص معروف في الأصول، وبذلك الشغل اعتبر معدوماً؛ كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة؛ فإنه يجوز له التيمم مع ذلك الماء، ولم تجب الزكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصاباً.

ثم إذا سقط عنه الدّين بالإبراء.. اعتبر ابتداء الحول من حين سقوطه.

وعند محمد: تجب عند تمام الحول الأوّل؛ لأن الدين يمنع الوجوب للمطالبة، وبالإبراء تبين أنه لا مطالبة، فصار كأنه لم يكن.

وقال أبو يوسف: الحول لم ينعقد على نصاب المديون؛ فإنه مستحق لحاجته، فهو كالمعدوم، فاعتبر من حين سقوطه.

(مطالب من العباد) حتّى لا يمنع دين النذر والكفارة وصدقة الفطر والحج وهدي التمتع والأضحيّة؛ إذ لا مُطالِبَ لها من جهة العباد.

وكذا لو التقط وعرَّفها سنة ثم تصدق بها.. فإنه تجب عليه زكاة ماله؛ لأن الدين ليس متيقناً؛ لاحتمال إجازة صاحب المال الصّدقة، كذا في «فتح القدير».

بخلاف دين القرض والثمن والأجرة والعشر [٢١٧/ب] والخراج وضمان المتلف وأرش الجراحة ونفقة الزوجة والمَحْرَمِ التي فرضت عليه بالقضاء أو بالرّضاء.. فإنها تمنع الزكاة لوجود المطالب فيها من جهة العباد.

وكذا دين المهر المعجّل من النقود أو من غيرها يمنع؛ لكونه مطالباً من جهة المرأة.

واختلف في دين المهر المؤجّل.

قيل: لا يمنعها؛ لأنه غير مطالب به عادةً.

وقيل: إن كان الزوج على عزم الأداء.. منع، وإلا.. فلا؛ لأنه لا يعد ديناً، كذا في «البحر».

وجزم في «الخلاصة» بالثاني.

وكذا دين الغصب يمنعها؛ لوجود المطالبة له من جهة العباد، ويدلّ عليه ما في «قاضي خان»: رجل له ألف درهم، فاغتصب من رجل ألفاً، واغتصب منه رجل آخر هذا الألف، وللغاصب الثاني أيضاً له ألف درهم، فاستهلك الثاني الغصب، وحال

الحول على مال الغاصبين، ثم أبرأهما المغصوب منه.. كان على الغاصب الأوّل زكاة ألفه ولا زكاة على الغاصب الثاني؛ لأن الأوّل إن ضمن الغصب للمغصوب منه.. كان له أن يرجع على الغاصب الثاني، فلم يكن ماله مشغولاً بالدين.

أما الثاني: إن ضمن الغصب.. فليس له أن يرجع بذلك على أحد، فصار ماله مشغولاً بالدّين قبل الإبراء، فلا يكون سبباً للزكاة. انتهى.

وكذا دين الزكاة يمنعها حال بقاء النصاب وبعد الاستهلاك؛ لأن الإمام يطالبه بنفسه: في السوائم، ونوّابه: - أعني: الملاك - في أموال التجارة؛ فإن الإمام كان يأخذ الزكاة بنفسه إلى زمن عثمان رضي الله عنه، ثم هو فوّضها إلى أربابها في الأموال الباطنة قطعاً لطمع الظلمة فيها، فكان ذلك توكيلاً منه لأربابها.

صورة منعها حال بقاء النصاب: له نصاب دراهم مثلاً، حال عليه حولان، ولم يزكه فيهما.. لا زكاة عليه في الحول الثاني؛ لأن خمسة منه مشغولة بدين الحول الأول، فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصاباً.

ولو كان له خمس وعشرون من الإبل لم يزكها حولين.. كان عليه في الحول الأول: بنت مخاض، والحول الثاني: أربع شياه.

وصورة منعها بعد الاستهلاك: له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه، ثم استهلكه، ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول.. لا زكاة فيه؛ لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك، بخلاف ما لو كان الأول ملك.. فإنه يجب في المستفاد؛ لسقوط زكاة الأوّل بالهلاك.

ومن فروعه: أنه إذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم سائمة مثلها، أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة، أو لا يريد.. لم تجب الزكاة عليه في البدل - لاشتغال بعضه على دين الأول - إلا بحول جديد، أو يكون له ما يضمه

فِي قَدرِ دَينِهِ، وَلَا فِي مَالِ ضِمارٍ، وَهُوَ:

الْمَفْقُودُ، والساقطُ فِي الْبَحْرِ، وَالْمَغْصُوبُ لَا بَيِّنَةَ عَلَيْهِ، ومدفونٌ فِي بَرِيَّةٍ نَسِيَ مَكَانَهُ، وَمَا أُخِذَ مصادرةً،

إليه في صورة الدراهم، وهذا بناء على أن استبدال السائمة بغيرها مطلقاً استهلاك، كذا في «فتح القدير».

(**في قدر دينه**)، حتى لو أحاط دينه بماله.. لا زكاة عليه أصلاً، وإن كان ماله أكثر من دينه.. زكّى الفاضل لو بلغ نصاباً بالفراغة عن حاجته الأصلّية.

(**ولا في مال ضمار**) وهو في **اللّغة**: الغائب الذي [٢١٨/أ] لا يرجى، فإذا رجي.. فليس بضمار.

وفي **الشرع**: ما يكون عينه قائماً ولا ينتفع به؛ لأن المفقود وغيره ممّا ذكره المصنف كذلك.

وقال زفر والشافعي: تجب الزكاة في مال الضمار لتحقق سببه، وهو: ملك نصاب تامّ، وفوات اليد غير مخلٍّ بالوجوب، كمال ابن السبيل.

ولنا: قول علي رضي الله عنه: «لا زكاة في مال الضمار»، والموقوف في مثله حكمه الرّفع، ولا نسلم تحقق السبب فيه، وهو: المال النامي تحقيقاً أو تقديراً، ولا نماء إلا بالقدرة على التصرف، ولا قدرة عليه في مال الضمار أصلاً، وابن السبيل يقدر عليه بنائبه.

(**وهو: المفقود والساقط في البحر، والمغصوب لا بينة عليه**)، بخلاف ما لو كانت عليه بينة.. فإنه تجب عليه الزكاة، إلا في غصب السّائمة، وإن كان الغاصب مقراً، على ما في «البحر» عن «الخانيّة».

(**ومدفون في برّية نسي مكانه**)، بخلاف ما دفن في البيت، على ما سيأتي.

(**وما أخذ مصادرة**) من قبل السّلطان.

وهل يسقط عن صاحب المال زكاة أمواله إذا نواها عند الدفع؟

وَدينٌ كَانَ قد جُحِدَ وَلَا بَيِّنَةَ عَلَيْهِ.

ففي «الخلاصة»: السّلطان الجائر إذا أخذ مالاً بطريق المصادرة، فنوى صاحب المال عند الدّفع.. الزكاة اختلفوا فيه:

والصّحيح: أنه يسقط عنه الزكاة، كذا قاله الإمام السرخسي، كذا في «قاضي خان».

وقال في «العناية»: تسقط عنه الزكاة إذا نوى عند الدفع؛ لأنهم بما عليهم من الحقوق فقراء، فيصح مصرفاً.

(**ودين قد جحد ولا بينة عليه**)، قال في «الهداية»: ومن له على آخر دين فجحده سنين، ثم قامت به بينة.. لم يزكّها لما مضى. معناه: صارت له بينة بأن أقر عند النّاس. انتهى.

وهو يفيد أنه لم تكن له بينة في الأصل، ثم قامت له به بينة بإقراره عند الناس.. فإنه لا تجب عليه زكاة ما مضى من السّنين بهذه النية وعدّ في «الهداية »: العبد الآبق من مال الضمار.

وفي «فتح القدير»: ومن جملة مال الضمار أيضاً: المال الذي ذهب به العدو إلى دار الحرب، والمودع عند من لا يعرف؛ إذا نسي شخصه سنين ثم تذكره بخلاف ما إذا أودعه عند بعض معارفه فنسي، ثم تذكر الإيداع.. زكاه لما مضى؛ فإنه ليس بضمار.

ويمكن أن يكون منه الألف التي دفعها إلى المرأة مهراً، وحال عليها الحول وهي عندنا، ثم علم أنها أمة تزوّجت بغير إذن مولاها، وردت الألف عليه.

والدية التّي قضي بها في حلق لحية إنسان، ودفعت إليه فحال عليها الحول عنده، ثم نبتت وردت الدية إليه.

والمال الذي أقرّ به لشخص ودفعه إليه فحال عليه عنده، ثم تصادقا على أن لا دين فردّ.

والمال الذي وهب وسلّم، ثم رجع فيه بعد الحول.. لا زكاة في هذه الصّور على أحد؛ لأنه كان غائباً غير مرجو القدرة على الانتفاع به. انتهى.

وفي «الخلاصة»: رجل وهب من رجل ديناً له على رجل ووكله بقبضه، فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة بحَوَلانِ الحول، ثم قبضه الموهوب له.. لا زكاة على الموهوب له، وإنما تجب على الواهب، ولو قبضه الموهوب له وحال عليه الحول.. وجبت الزكاة، ولو رجع الواهب في الهبة..[٢١٨/ب] تسقط منه الزكّاة.

وأمّا زكاة الأجرة المعجّلة عن سنين في الإجارة الطّويلة الّتي يفعلها بعض الناس عقوداً ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر.. فتجب على الآجر؛ لأنه ملكها بالقبض، وعند الانفساخ: لا يجب عليه ردّ عين المقبوض، بل قدره، فكان كدين لحقه بعد الحول؛ فإنه لا يسقط الزكاة اتفاقاً، على ما في «البحر» عن «الخانية».

وأما الدَّين المعترض في أثناء الحول.. ففيه خلاف: فقال محمّد: إنه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه.

وقال أبو يوسف: لا يمنعه بمنزلة نقصانه.

وقال الإمام الزاهد محمد بن البزدوي، ومجد الأئمة السّرخسي: زكاة الأجرة المعجّلة في الإجارة الطويلة على المستأجر أيضاً؛ لأنّ الناس يعدّون مال هذه الإجارة ديناً على الآجر.

وفي بيع الوفاء تجب زكاة الثمن على البائع، وعلى قول الإمام الزّاهد والسّرخسي.. تجب على المشتري أيضاً.

وفي «الخلاصة» و«فتح القدير» عن السيد أبي الشجاع: عدم الوجوب على المستأجر، وقال في «الخلاصة»: الاحتياط يزكي كل منهما.

وفي «قاضي خان»: استشكل قول السّرخسي بأنّه: لو اعتبر ديناً عند الناس، وهو اعتبار معتبر شرعاً.. ينبغي أن لا يجب على الآجر والبائع؛ لأنه مشغول بالدّين، ولا على المستأجر والمشتري أيضاً؛ لأنه وإن اعتبر ديناً لهما.. فليس بمنتفع به؛ لأنه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ، ولا يملكه حقيقةً، فكان بمنزلة الدّين على الجاحد بلا بينة. انتهى.

يعني: فيكون في معنى الضمار.

وفي «الكافي»: لو استأجر داراً عشر سنين بألف، وعجلها إلى المؤخر، ثم لم يقبض الدار حتى انقضت العشر سنين، ولا مال لهما سوى الألف.. كان على المؤجر في السنة الأولى: زكاة تسع مئة؛ لظهور الدين بمئة؛ بسبب انفساخ الإجارة في حق تلك السّنة، وفي السنة الثانية: في ثمان مائة إلا قدر ما وجب من الزكاة في السّنة، وهو اثنان وعشرون ونصف، وهكذا في كلّ سنة ينقص عنه زكاة مائة وقدر ما وجب... إلى أن يصير الباقي خالصاً من دين الانفساخ أقل من مائتين.

وأما المستأجر: فإنما يجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلاث مئة؛ لأنه ملك ديناً على المؤجر في السنة الأولى مائة، وفي الثانية: مائتين لم يحل حولها، وفي الثالثة: حال حول المائتين، واستفاد مائة في آخر الحول فيضمها إلى النصاب، ثم تزيد زكاته في سنة مائة للانفساخ؛ إذ به يملك مائة ديناً.. فعليه في الرابعة زكاة أربع مائة، وهلّم جراً إلى العاشرة، فعليه زكاة الألف فيها.

ولو كانت المسألة على القلب، أعني: قبض المستأجر الدار ولم يعجّل الأجرة.. فالمؤجر هنا؛ كالمستأجر والمستأجر كالمؤجر.

فعلى المستأجر: أن يزكي للسنة الأولى تسعمائة، وللثانية ثمان مئة، فتنقضي في كل سنة مائة إلّا زكاة ما مضى؛ لأن الملك في الأجرة يثبت ساعة فساعة.

بِخِلَافِ: دَينٍ على مُقرٍّ مليٍّ، أَو مُعسِرٍ، أَو مُفلِسٍ، أَو جَاحدٍ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ، أَو عَلِمَ بِهِ قاضٍ، خلافاً لمُحَمد فِي الْمُفلِس.

والمؤجر يزكي في السنة الثالثة: ثلاث مئة، وفي الرابعة: أربع مئة إلّا قدر زكاة ما مضى [٢١٩/أ] ولو كانا تقايضا في الأجرة والدّار، فظاهر أنه لا زكاة على المستأجر؛ لزوال ملكه بالتعجيل، ولم تُعَدَّ لعدم الانفساخ، كذا في «فتح القدير».

(**بخلاف دين على مقرٍّ ملي**)، أي: غني مقتدر، (**أو معسر**)؛ فإنه تجب الزكاة فيهما لإمكان الوصول إليه ابتداءً في الأول، وبواسطة التحصيل في الثانية، (**أو** على **مفلس**)؛ لأن تفليس القاضي لا يصح عند أبي حنيفة بعد أن كان المفلس مقراً بالدّين.

وقال محمّد: لا تجب فيما على المفلس، على ما سيصرح به.

(**أو** على (**جاحد عليه بينة أو علم به قاض**)؛ فإنه تجب عليه زكاة ما مضى في هذه الدّيون بعد القبض؛ لأنه لا يعد تاوياً[1] لإمكان الوصول إليه ابتداء، أو بالتحصيل، أو بالبيّنة، لكن فيه ما سيأتي من التفصيل.

(**خلافاً لمحمّد في المفلّس**) بالتشديد؛ إذ لا خلاف بينهم في المفلس بالتخفيف وهو المعسر، وهو يقول: أن بالتفليس يتحقق الإفلاس أيضاً، وأبو يوسف مع محمّد في تحقق الإفلاس، ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة رعاية للفقراء.

وروي عن محمد أيضاً: خلاف في جاحد عليه بيّنة حيث قال: لا يلزمه الزكاة لما مضى، وإن كان يعلم أنّ له بينّة؛ إذ ليس كلّ شاهد يعدل ولا كلّ قاضي يعدل.

وفي المحاباة بين يدي القاضي للخصومة ذلّ، والبينة بدون القضاء لا تكون موجبة، بخلاف الإقرار؛ لأنه يوجب الحق بنفسه، وبخلاف ما إذا كان الدين معلوماً للقاضي؛ لأنّ صاحب الدّين هناك.. لا يحتاج إلى الخصومة؛ لأنّ القاضي يلزمه بعلمه.

---

(١) تودياً: هالكاً؛ من: (توى المال) إذا ذهب وهلك «التاج».

وَبِخِلَاف مَا دُفِنَ فِي الْبَيْتِ، وَنُسيَ مَكَانُهُ.

وَفِي المدفونِ فِي الأَرْضِ أَو الْكَرمِ اخْتِلَافٌ.

ويُزكَّى الدّينُ عِنْدَ قَبْضَهِ؛ فنحوُ:

بدلِ مَالِ التِّجَارَةِ: عِنْدَ قبضِ أَرْبَعِينَ.

وَبدلِ مَا لَيْسَ كَذَلِك: ....

(**وبخلاف ما دفن في البيت ونسي مكانه**)؛ فإن فيه زكاة لما مضى؛ لإمكان الوصول إليه بالحفر، والمراد بالبيت: المكان المحرز؛ سواء كان بيته، أو بيت غيره.

(**وفي المدفون في الأرض**) المملوكة، (**أو**) في (**الكرم**) المملوك: (**اختلاف**):

قيل: تجب فيه الزكاة لما مضى؛ لإمكان الوصول إليه بحفر جميع الأرض.

وقيل: لا تجب؛ لأن حفر جميعها متعذر، أو متعسّر والحرج مدفوع.

ولما ذكر زكاة الدين.. أراد أن يذكر وقت تزكيته فقال: (**ويزكي الدّين عند قبضه**).

واعلم: أن هذا غير جار على إطلاقه، بل فيه تفصيل بحسب أنواع الدّين عند أبي حنيفة، وأنواعه ثلاثة: قوّي، وضعيف، ومتوسّط.

فأشار إلى القوي بقوله: (**فنحو بدل مال التجارة**)، ويدخل فيه بدل القرض، وأجرة مال التجارة؛ كما لو أجر عبده، أو داره بنصاب وكانا للتجارة؛ لأن أجرة مال التجارة؛ كثمن مال التجارة في صحيح الرواية، على ما في «فتح القدير».

وإن لم يكونا للتجارة.. لا تجب الزكاة ما لم يحل الحول بعد القبض، فيدخل في الدين الضعيف (.. **عند قبض أربعين**)، أي تجب عند حولان الحول، ويتراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين، ففيها درهم، وفيما إذا زاد عليها بحسابه، على ما في «فتح القدير».

وأشار إلى المتوسّط بقوله: (**وبدل ما ليس كذلك**)، أي: ليس للتجارة؛ كثمن

عِنْد قَبضِ نِصَابٍ.

وَبدلِ مَا لَيْسَ بِمَال: عَندَ قبضِ نِصَابٍ وحَوَلانِ حولٍ.

وَقَالا: يُزكِّي مَا قَبَضَ مِنْهُ مُطلقاً؛ إِلَّا الدِّيَةَ، وَالْأَرْش.

وَبدلِ الْكِتَابَةِ: فَعِنْدَ قبضِ نِصَابٍ، وحَوَلانِ حَولٍ.

ثياب البذلة وأساس المنزل، وعبد الخدمة، ودار السُّكنى؛ وكما إذا أعتق أحد الشريكين عبداً مشتركاً، واختار المولى تضمين العتق؛ فإنّ حكمه حكم الدين الوسط على الصحيح، سواءٌ كان العبد للتجارة، أو للخدمة [٢١٩/ب] (.. **عند قبض نصاب**)، ويعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية.

وأشار إلى الضعيف بقوله: (**وبدل ما ليس بمال**)؛ كالمهر، والوصيّة، وبدل الخلع، والصلح عن دم العمد، والدية، وبدل الكتابة والسعاية، والدين الموروث على رجل في رواية، وفي رواية أخرى: أنه مثل الوسط. (.. **عند قبض نصاب وحولان حول**) بعد القبض، وقد ذكرنا أن من هذا القبيل أجرة ما ليس للتجارة؛ كأجرة عبد ليس للتجارة، وهذا كله عند الإمام.

(**وقالا: يزكي ما**)؛ أي: دين (**قبض منه مطلقاً**)؛ أي: قوياً، أو ضعيفاً، أو متوسّطاً؛ لأن الدين كلّه سواء عندهما، تجب فيها قبل القبض، وكلّما قبض.. زكّاه قلّ ما قبض أو كثر.

(**إلّا**) دين (**الدية والأرش وبدل الكتابة؛ فعند قبض نصاب وحولان حول**)؛ لأنها ليست بدين على الحقيقة، حتى لا تصح الكفالة ببدل الكتابة، وكذا السّعاية، ولا يؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية؛ لأن وجوبها بطريق الصّلة هذا.

واعلم: أنه وهب الدين من المديون بعد الحول ينوي به الزكاة إن كان المديون غنياً.. لا يجوز، ويضمن الواهب قدر الزكاة استحساناً، وإن كان المديون فقيراً فوهب الدين، ينوي به زكاة مال عين عند الواهب.. لا يسقط عنه زكاة ذلك المال؛

[مطلب: شِرط أَدَاءِ الزَّكَاة]

وَشرطُ أَدَائِهَا: نِيَّةٌ مُقَارنَةٌ للْأَدَاءِ ....

لأن الدّين لا ينوب عن العين، وكذا لو نوى زكاة دين آخر على غيره؛ لاحتمال أن يكون ذلك الدين عيناً من المستقبل.

ولو وهب جميع الدين من المديون بنية الزكاة عن الدين.. يكون مؤدياً وتسقط عنه الزكاة.

وكذا لو وهب كل الدّين من المديون ولم ينو به الزكاة، كما لو كان النصاب عيناً فتصدق بالنصاب على الفقراء ولم ينو شيئاً.. كان مؤدياً.

ولو وهب من المديون خمسه من الدين ينوي به زكاة المائتين.. لا يجوز عن المائتين قياساً واستحساناً، وهل تسقط عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم؟ وفي الاستحسان: تسقط.

وإن وهب خمسه من المائتين، ولم ينو شيئاً.. قال أبو يوسف: لا تسقط عنه زكاة الخمسة.

وكذا لو وهب من المديون مائة وخمسة وتسعين وبقي عليه خمسة.. لا يسقط عنه شيء من الزكاة عند أبي يوسف.

ولو وهب منه مائة وستة وتسعين.. يسقط عنه من الزكاة درهم، ويؤدي أربعة، وعن محمّد تسقط عنه زكاة ما وهب؛ إن وهب خمسة.. تسقط عنه زكاة الخمسة وهي: ثمن درهم، وإن وهب مائة.. تسقط عنه زكاة المائة، وإن وهب الكلّ ولم ينو شيئاً، أو نوى التطوع.. سقط عنه زكاة الكل كذا في «الخلاصة».

[مطلب: شَرط أَدَاءِ الزَّكَاة]

ولما بيّن شرط وجوبها.. أراد أن يبيّن شرط أدائها وهو: النية، وقد أشار إليه سابقاً، بقوله: «لله تعالى»، إلا أنها لا معتبر بها، إلا إذا قارنت العمل، فقال: (**وشرط أدائها: نية مقارنة للأداء**)، **إما حقيقةً**: وهو ظاهر، **أو حكماً** كما إذا دفع بلا نية، ثم

حضرته النية عن الزكاة والمال قائم في يد الفقير.. فإنه يجزئه، بخلاف ما إذا نوى عنها بعد هلاكه.. فإنه لا يجزئه عنها؛ [٢٢٠/آ] وكما إذا وكّل رجلاً بدفع زكاة ماله، ونوى المالك عند الدّفع إلى الوكيل، فدفع الوكيل بلا نية.. فإنه يجزئه؛ لأن المعتبر نية الآمر؛ لأنه المؤدّي حقيقةً سواءً كان الوكيل مسلماً أو ذميّاً، حتى لو دفعها على ذميّ ليدفعها إلى الفقير.. جاز؛ لوجود النية من الآمر.

ولو أعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوّعاً، أو قال له: تصدق بها عن كفارة أيماني فلم يتصدق بها بعد، حتى نوى الموكل أن يكون من زكاة ماله ولم يقل شيئاً، ثم تصدق الوكيل بها.. جاز عن زكاته؛ لوجود النية من الآمر، كذا في «الخلاصة».

ولو أدّى زكاة غيره بغير أمره فبلغه، فأجاز.. لم يجز؛ لأنها وجدت نفاذاً على المتصدق؛ لأنه ملكه ولم يكن نائباً عن غيره، ولو تصدق عنه بأمره.. جاز، ويرجع بما دفع عند أبي يوسف؛ وإن لم يشترط الرجوع؛ كالآمر بقضاء الدين، وعند محمّد: لا يرجع ما لم يشترط الرجوع.

وكذا لو قال لآخر: أنفق على عيالي، أو: أنفق في بناء داري وليس بينهما خلطة، ولم يذكر الرجوع، فأنفق المأمور.. قال الإمام السّرخسي: يرجع على الآمر، وقال الإمام خواهرزاده: لا يرجع بغير شرط الرجوع.

وفي الجبايات والمؤن المالية إذا أمر غيره بأدائها عنه، قال الإمام البزدوي: يرجع المأمور على الآمر بغير شرط الرجل.

إذا أخذه السّلطان ليصادره، فقال لرجل: خلّصني، أو الأسير في يد الكافر إذا قال لغيره ذلك، فدفع المأمور مالاً وخلصه، اختلفوا فيه:

قال بعضهم: لا يرجع المأمور على الآمر في المسألتين بدون شرط الرّجوع.

وقال بعضهم في الأسير: يرجع، وفي مصادرة السّلطان: لا يرجع.

وقال الإمام السرخسي: يرجع فيها؛ كما في المديون إذا أمر الآخر أن يقضي دينه، كذا في «الخلاصة».

أَو لِعَزلِ الْمِقْدَارِ الْوَاجِبِ.
وَلَو تصدَّقَ بِالْكُلِّ وَلم يَنوِها.. سَقَطت،............................

وللوكيل بأداء الزكاة أن يدفعها إلى ولده الكبير أو الصّغير أو امرأته لو كانوا محاويج، ولا يمسك لنفسه شيئاً.

(أو) مقارنةً (لعزل المقدار الواجب)؛ دفعاً للحرج اللازم باستحضار النية عند كلّ دفع لكل شخص، فصار كتقديم النية في الصّوم، والعزل فعل اختياريّ يصح اقتران النية به، بخلاف ما إذا نوى أداء الزكاة ولم يعزل شيئاً، فجعل يتصدق شيئاً فشيئاً على آخر السنة، ولم يحضره النية.. فإنه لم يجز عن الزكاة؛ لعدم اقترانها للأداء أو للعزل، إلا زكاة ما تصدّق به، وهذا ما قال في «الخلاصة».

قال هشام: سألت محمّداً عن رجل قال: ما تصدقت به إلى آخر السنة قد نويت عن الزكاة، ثم جعل يتصدق ولا يحضره نية؟ قال: لا يجزئه، قلت: فإن إخرج الدراهم مع صرّتها في كمّه، وقال: هذه من الزكاة، فجعل يتصدق ولا يحضره النية، قال أرجو أن يجزئه. انتهى.

(ولو تصدّق بالكلّ)، أي: بكل ماله (ولم ينوها)؛ أي: غير ناوٍ للزكاة بأن لم يحضره النية أصلاً، أو نوى النفل لأن نية النفل لا تمنع سقوط الفرض، بخلاف النية بها واجباً آخر من نذر، أو غيره.. فإنها تمنع سقوط فرض الزكاة، على ما في «فتح القدير».

(.. سقطت) [٢٢٠/ب] والقياس - وهو قول زفر -: أن لا تسقط؛ لأنّ النفل والفرض مشروعان، فلا بد من التعيين؛ كما في الصّلاة.

وجه الاستحسان: أن الواجب وهو ربع العشر جزء من الكلّ فكان متعيناً فيه، فلا حاجة إلى التّعيين؛ كمن عليه حجة الإسلام وأطلق نية الحج.. فإنه يصير حاجّاً عن الفرض بلا تعيين النية.

وَلَو بِالْبَعْضِ.. لَا تَسْقطُ حِصَّتُهُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، خلافاً لِمُحَمَّدٍ.

اعترض عليه: بأن الواجب؛ إمّا متعيّن بتعيين المؤدّي، أو بتعيين الشارع، لا سبيل إلى الأوّل؛ لكونه خلاف الفرض، والثاني إنما يعتبر إذا لم يزاحمه مزاحم؛ كصوم رمضان، وهذا ليس كذلك؛ لأن النفل مشروع.

وأجيب: بأنه متعيّن بتعيين المؤدّي بدلالة حاله؛ كمن أطلق نية الحج وعليه حجّة الإسلام، والمفروض عدم تعيينه نصاً، لا دلالة. انتهى.

أقول: فيه بحث؛ لأنه لو كان متعيّناً بدلالة حاله.. يلزم أن لا يجوز فرض الزكاة إذا عيّن النّفل، كما لا يجوز عن فرض الحج إذا عيّن النّفل فيه؛ لعدم الاعتداد بالدلالة في مقابلة الصّريح، لكنه يجوز في الزكاة على ما صرّحوا به، ولو قيل في «التخّريج»: إن فرض الزكاة تكون ساقطة بتصدق الكلّ، لا أنه أدّاها به، والسقوط عنه، إنما هو تخفيف عليه، فيكتفي بمطلق النيّة تيسيراً عليه.. لكان أسلم وأسهل.

(ولو) تصدّق **(بالبعض)** بلا نية الزكاة **(..لا تسقط حصّته عند أبي يوسف، خلافاً لمحمد)**، وهو يعتبر البعض بالكلّ، ولأبي يوسف أن البعض المؤدى غير متعيّن لمحلته بعض الواجب الذي يخصه؛ لكون الباقي محلّاً للواجب أيضاً، فوجدت مزاحمة سائر الأجزاء للمؤدّي، فلا يقع عن المؤدّى؛ كما لا يقع عن الباقي، بخلاف ما إذا تصدق الكلّ بلا نية؛ فإنّ المزاحمة.. انعدمت هناك، فيسقط عنه الواجب يقيناً، وبخلاف هلاك البعض؛ لعدم صنعه فيه، ومن هنا قالوا: لو كان له دين على فقير، فأبرأه عنه.. يسقط زكاته عنه؛ نوى به عن الزكاة أو لم ينو؛ لأنه كالهلاك، ولو أبرأه عن البعض. يسقط زكاة ذلك البعض لما قلنا، لا زكاة الباقي.

ولو نوى به الأداء عن الباقي؛ لأن الساقط ليس بمال، والباقي ذمته يجوز أن يصير مالاً بعد الأداء، فكان خيراً منه، فلا يجوز الساقط عنه، ولذا لا يجوز أداء الدين عن العين، بخلاف العكس، وقد ذكرناه من قبل أيضاً، وروي أنّ أبا حنيفة مع محمد.

وَتكرهُ الْحِيلَةُ لإِسقاطِها عِنْدَ محمَّدٍ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

وَلَو اشْترى عبداً للتِّجَارَةِ فَنوى استخدامَهُ.. بَطلَ كَونُهُ للتِّجَارَةِ.

وَمَا نوى للْخدمَةِ.. لَا يَصيرُ للتِّجَارَةِ بِالنِّيَّةِ، مَا لم يَبِعْهُ.

(وتكره الحيلة لإسقاطها)، أي: لإسقاط وجوبها، وكذا لإبطال الشفعة، على ما في «الخلاصة»، (عند محمد، خلافاً لأبي يوسف)؛ لأنه امتناع عن الوجوب؛ لخوف أن لا يمتثل الأمر فيكون عاصياً، والفرار عن المعصية عبادة، وليس فيه إبطال لحق الغير؛ لعدم ثبوت الوجوب عليه؛ لأن الفرض كون الحيلة قبل تقرر الوجوب عليه.

ولمحمد: أن الزكاة حقّ الفقراء، وفي الحيلة إضرار بهم.

وصحّح في «المحيط» قول أبي يوسف، وكلام المصنف يشعر عكسه.

ولو دفع زكاته إلى مطلوبه المعسر، ثم دفعه إلى الطالب قضاء ما عليه من الدين.. يباح له ذلك إن كان بغير شرط، وإن كان بشرط.. لا يباح على ما في «خزانة الفتاوى».

(ولو اشترى عبداً للتجارة [٢٢١/أ] فنوى استخدامه)؛ أي: إخراجه من التجارة، وإلّا.. فمجرد نية الاستخدام بدون قصد إخراجه عن التّجارة.. غير مؤثر، على ما صرّح به في سوائم «الخلاصة»، (.. بطل كونه للتجارة)؛ لأن النية تؤثر في المتروك ونية الاستخدام متّصلة بترك التجارة فتؤثر فيه؛ كالمسافر يصير مقيماً بمجرد نية الإقامة؛ لاقترانها بترك السّفر، وكذا المفطر يصير صائماً بمجرد النية في وقته، والمسلم يصير كافراً بمجرد نية الكفر؛ لاقترانها بالترك، بخلاف أضداد هذه الأمور؛ حيث لا يكون مسلماً ومفطراً ومسافراً بمجرد النية؛ لأن مجرّد النية لا تعمل في الإنشاءات، وإليه أشار بقوله: (وما نوى للخدمة)، أي: اشتري ونوي للخدمة (.. لا يصير للتجارة بالنية)؛ أي: للتجارة (ما لم يبعه)؛ لأن التجارة إنشاء فعل، ومجرد النية لا تؤثر في الإنشاءات ما لم تقترن بالفعل؛ كالبيع.

وَكَذَا مَا وُرِثَ.

وَإِن نوى التِّجَارَةَ فِيمَا مَلَكَهُ بِهِبَةٍ أَو وَصِيَّةٍ أَو نِكَاحٍ أَو خُلعٍ أَو صُلحٍ عَن قَوَدٍ.. كَانَ لَهَا عِنْد أَبِي يُوسُفَ، خلافاً لمُحَمَّدٍ.

ولو اشترى شيئاً تصح فيه التّجارة ونوى التجارة.. يكون للتجارة؛ لاقتران النية بالعمل، بخلاف ما لو اشترى ما لا يصح فيه التجارة؛ ونوى التجارة كما لو اشترى أرضاً خراجيّة، أو عشرية ليتجرّ فيها.. فإنه لا تجب فيها زكاة التجارة، وإلّا.. اجتمع فيه الحقّان بسبب واحد وهو الأرض.

وعن محمد: في أرض العشر اشتراها للتجارة: تجب الزكاة مع العشر، وإذا لم تجب الزكاة.. بقيت الأرض على وضعيتها التي كانت.

وكذا لو اشترى بذرا للتجارة، وزرعه في عشريه استأجرها.. كان فيها العشر لا غير، كذا في «فتح القدير».

وقال في «الأشباه»: ولو نوى التجارة فيما خرج من أرضه العشرية، أو الخراجيّة، أو المستأجرة، أو المستعارة.. لا زكاة عليه.

(**وكذا**)؛ أي: لا يصير للتّجارة بالنية لها (**ما ورث**)؛ لأن الميراث يدخل في ملكه بغير صنع، حتى أن الجنين يرث، فلا يكون للتجارة بمجرد النية ما لم يبعه، إلّا أن يكون ذهباً أو فضة، على ما في «غاية البيان».

(**وإن نوى التجارة فيما ملكه بهبة أو وصيّة أو نكاح أو خلع أو صلح عن قود.. كان لها**)، أي: للتجارة (**عند أبي يوسف، خلافاً لمحمّد**).

له :أن النية في هذه الصّور لم تقارن العمل؛ لأن هذه العقود ليست بتجارة.

ولأبي يوسف: أنها مقارنة بالعمل وهو القبول.

والحاصل: إن ما يدخل في ملكه بغير صنعه؛ كالميراث.. لا يعتبر فيه مجّرد النية بالإتفاق، وما يدخل فيه ببدل مالي؛ كالشراء.. يعتبر فيه مجرد النية بالاتفاق، وما

وَقيلَ: الْخلافُ بِالْعَكْسِ.

ولغا تعْيينُ النَّاذِرِ للتَّصدُّقِ الْيَوْمَ وَالدِّرْهَمَ وَالْفَقِيرَ.

يدخل فيه ببدل غير مالي، أو بلا بدل أصلاً؛ كالأمور المذكورة.. ففيه خلاف بينهما، (**وقيل: الخلاف بالعكس**).

(**ولغا تعيين النّاذر للتصدق: اليوم، والدرهم، والفقير**)، يعني لو قال: لله عليّ أن أتصدّق اليوم هذا الدّرهم على هذا الفقير.. فله أن يتصدق غداً غير الدرهم على غير هذا الفقير.

* * *

(بَابُ زَكَاةِ السَّوائِمِ)

السَّائِمَةُ: الَّتِي تَكتفي بالرَّعيِ فِي أَكثرِ الْحَولِ.

(بابُ زَكَاةِ السَّوَائِم)

هي جمع سائمة؛ من: «سَامَتِ الماشيةُ سَوْماً»؛ أي: رَعَت وأسامها صاحبها إسامة.

بدأ محمد في تفصيل أموال الزكاة بالسّوائم؛ اقتداء بكتب رسول الله ﷺ، وإنما كان في كتبه كذلك؛ لأنها كانت إلى العرب، وكان أجلّ أموالهم وأنفسها الإبل، فبدأ بها (السَّائِمَة [٢٢١/ب]: التي تكتفي بالرّعي) بالفتح: مصدر «رعت الماشية»، وبالكسر: الكلأ، والمراد هو الأوّل؛ لأن ما حمل إليه الكلأ في البيت ليس بسائمة، مع أنه اكتفى بالكلأ.

(في أكثر الحول)، هكذا عرّفها في «الهداية»، واعترض عليه في «النّهاية»؛ بأن مرادهم تفسير السائمة التي فيها إيجاب الزكاة، فلا بّد من قيد الدر والنسل والتسمين، حتى لا ينتقض بالسائمة التي للركوب والحمل أو البيع؛ لأنه صادق عليها بدون هذا القيد مع أنه لا زكاة أصلاً في السّائمة؛ للركوب والحمل.

وفي السائمة للبيع: زكاة التجارة لا زكاة السائمة، ولهذا عرّفها في «الخلاصة» بقوله: هي الراعية التي تكتفي بالرّعي يطلب منها النسل أو اللبن؛ فإن كان يعلفها في بعض السنة، ويسميها في بعض السنة.. لم تكن سائمة حتى تكون راعية في أكثر السنة؛ فإن كانت للتجارة فرعاها ستة أشهر أو أكثر.. لم تكن سائمة، إلّا أن ينوي جعلها سائمة بمنزلة عبد للتجارة على حاله، إلا أن ينوي أن يخرجه من التجارة، فيجعله للخدمة.

وإن أراد صاحب السّائمة أن يستعملها أو يعلفها، فلم يفعل حتى حال الحول.. كان فيها زكاة السائمة.

وكذا لو ورث سائمة فحال عليها الحول.. كان فيها زكاتها.

وَلَيْسَ فِي أَقَلَّ مِن خمسٍ مِنَ الْإِبِلِ زَكَاةٌ؛ فَإِذا كَانَت خمْساً سَائِمَةً.. فَفِيهَا شَاةٌ.

وَفِي الْعشْر: شَاتَانِ.

وَفِي خمسَ عشرَةَ: ثَلَاثُ شياهٍ.

وَفِي عشْرينَ: أَربعُ شِيَاهٍ.

وَفِي خمسٍ وعِشْرينَ إِلَى خَمسٍ وَثَلَاثِينَ: بنتُ مَخَاضٍ، ....

ذكور السائم وإناثها، وذكورها مع إناثها في حكم الزكاة.

(**وليس في أقلّ من خمس من الإبل زكاة**)؛ لأن أقلّ ما وجب من الإبل الشاة، وهي الخمس بالنص، وفي «البخاري»: «ليس في أربع من الإبل صدقة».

(**فإذا كانت خمساً سائمة.. ففيها شاة، وفي العشر: شاتان، وفي خمس عشرة: ثلاث شياه، وفي عشرين**) إلى أربع وعشرين: (**أربع شياه**)، لما رواه البخاري: «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم، في كلّ خمس شاة»؛ ولأن الإبل إذا بلغت خمساً.. يكون مالاً كبيراً ولا يمكن إخلاؤه عن الواجب، ولا يمكن إيجاب واحدة منها؛ لما فيه من الإجحاف؛ ولأنه يكون خمساً والمأمور به ربع العشر، لقوله ﷺ: «هاتوا ربع عشر أموالكم».

وفي إيجاب الشقص ضرر عيب الشركة والشاة تقوم بربع عشر الإبل؛ فإن الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم، وابنة مخاض بأربعين درهماً، فإيجاب الشاة في خمس من الإبل؛ كإيجاب الخمس في المائتين من الدراهم، فأوجبناها لذلك، كذا في «النهاية».

(**وفي خمس وعشرين إلى خمس وثلاثين: بنت مخاض**) لما رواه البخاري: «إذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين.. ففيها بنت مخاض أنثى»، وعليه انعقد الإجماع.

وما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: في خمس وعشرين خمس شياه، وفي ست وعشرين ابنة مخاض.. فشاذ لا يحتج به في مقابلة ما رويناه.

وَهِيَ الَّتِي طَعَنَت فِي الثَّانِيَة.

وَفِي سِتٍ وَثَلَاثِينَ إِلَى خَمسٍ وَأَرْبَعينَ: بنتُ لَبونٍ، وَهِيَ الَّتِي طَعَنَت فِي الثَّالِثَةِ.

وَفِي سِتٍّ وَأَرْبَعينَ إِلَى سِتِّينَ: حُقَّةٌ، وَهِيَ الَّتِي طعنت فِي الرَّابِعَةِ.

وَفِي إِحْدَى وَسِتِّينَ إِلَى خَمسٍ وَسبعينَ: جَذَعَةٌ، وَهِيَ الَّتِي طَعَنَت فِي الْخَامِسَةِ.

وعن الثوري: أن هذا غلط من رجال علي رضي الله عنه وأما عليّ.. فإنه أفقه من أن يقول هذا؛ لأن في هذه موالاة بين الواجبين.

(**وهي التي طعنت في الثانية**) وإنما سميت بنت مخاض لمعنى في أمّها؛ لأنّ أمّها صارت مخاضاً بأخرى، أي: حاملاً.

(**وفي ست وثلاثين إلى خمس وأربعين: بنت لبون، وهي التي طعنت في الثالثة**)، وإنما سميت بنت لبون [٢٢٢/أ] لمعنى في أمّها؛ فإنها لبون بولادة أخرى.

(**وفي ست وأربعين إلى ستين: حقّة، وهي التي طعنت في الرابعة**) سميت بها، لأن أمّها حقت؛ لأن تركب وتحمل عليها.

(**وفي إحدى وستين إلى خمس وسبعين: جذعة**) بفتح الذال، (**وهي التي طعنت في الخامسة**) سميت بها جذعة لمعنى في أسنانها معروف عند أرباب الإبل، وهي أعلى الأسنان التي يوجد في زكاة الإبل، وبعده ثني وسديس وباذل، ولا يجب شيء من ذلك في الزكاة؛ لأن النبي ﷺ نهى السّعاة عن أخذ كرائم أموال النّاس، والثني وما فوقها كرائم؛ لأنها كبار الإبل، حتى جاز بها الأضحّية، وما دون الشيء من الأسنان الأربعة المذكورة صغار الإبل، حتى لا يجوز بها الأضحيّة.

وفي إيجاب الصغار وتيسير للناس وإنما أوجب الإناث في زكاة الإبل دون الذكور: على ما يدلّ عليه الصّحاح، ولذا قال المصنف: «بنت مخاض»، و«بنت لبون»، و«حقة»، و«جذعة».. دون: ابن مخاض، وابن لبون توسّطاً؛ لأن الأنوثة في

وَفِي سِتٍّ وَسَبعينَ إِلَى تسعينَ: بِنْتا لبونٍ.

وفِي إِحْدَى وَتِسْعينَ حُقَّتانِ إِلَى مائَةٍ وَعشْرينَ.

ثُمَّ فِي كلِّ خمسٍ شَاةٌ إِلَى مائَةٍ وَخمْسٍ وَأَرْبَعينَ: فَفِيهَا حُقَّتانِ وَبنتُ مَخَاضٍ.

إِلَى مائَةٍ وَخمسينَ: فَفِيهَا ثَلَاثُ حِقَاقٍ.

ثُمَّ فِي كلِّ خمسٍ شَاةٌ إِلَى مائَةٍ وَخمْسٍ وَسبعينَ: فَفِيهَا ثَلَاثُ حِقاقٍ. وَبنتُ مَخَاضٍ.

إِلَى مائَةٍ وستٍّ وَثَمَانِينَ: فَفِيهَا ثَلَاثُ حِقاقٍ وَبنتُ لبونٍ.

إِلَى مائَةٍ وستٍّ وَتِسْعينَ: فَفِيهَا أَربعُ حِقاقٍ.

إِلَى مِائَتَيْنِ.

الإبل تعد فضلاً دون الذكورة، فلو دفع الذكور منها.. يدفعها بحسب قيمتها.

(**وفي ست وسبعين إلى تسعين: بنتا لبون.**

وفي إحدى وتسعين: حقّتان إلى مائة وعشرين)، هكذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله ﷺ.

(**ثم**) يستأنف الفريضة، أي: لا يجب شيء فيما زاد على مائة وعشرين حتى يبلغ الزيادة خمساً؛ فإذا بلغ.. يجب (**في كل خمس شاة**) مع الحقتان (**إلى مائة وخمس وأربعين.. ففيها حقتان وبنت مخاض، إلى مائة وخمسين.. ففيها ثلاث حقاق، ثم**) يستأنف الفريضة أيضاً.

ويجب (**في كل خمس شاة**) مع ثلاث حقاق، وكل واحد من آحاد الخمسة عفو على ما مر، (**إلى مائة وخمس وسبعين.. ففيها ثلاث حقاق وبنت مخاض، إلى مائة وست وثمانين.. ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون، إلى مائة وست وتسعين.. ففيها أربع حقاق إلى مائتين**)، وفي المائتين: بالخيار؛ إن شاء.. أدّى أربع حقاق؛ من كلّ

ثُمَّ يَفعلُ فِي كلِّ خمسينَ كَمَا فعلَ فِي الْخمسينَ الَّتِي بعدَ الْمِائَةِ وَالْخمسين.

خمسين من أول النصاب حقه، وإن شاء.. أدّى خمسة بنات لبون؛ من كل أربعين بنت لبون.

(ثم يفعل في كل خمسين كما يفعل في الخمسين التي بعد المائة والخمسين) يعني: في كلّ خمسٍ شاةٌ مع أربع حقاق، أو خمسةُ بنات لبون.

وفي عشر شاتان معها.

وفي خمسة عشر: ثلاث شياه معها.

وفي عشرين: أربع شياه معها.

فإذا بلغت مائتين وخمساً وعشرين.. ففيها بنت مخاض معها، إلى ست وثلاثين.. ففيها بنت لبون معها، إلى ست وأربعين ومائتين.. ففيها خمس حقاق إلى مائتين وخمسين.

ثم يستأنف كذلك، ففي مائتين وست وتسعين: ست حقاق، إلى ثلاثمئة وهكذا.

واحترز عن الاستئناف الأول، وهو الذي بعد المائة والعشرين.. فإن في ذلك الاستئناف ليس إيجاب بنت لبون، ولا إيجاب أربع حقاق؛ لانعدام وجود نصابهما؛ لأنه لمّا زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين: [٢٢٢/ب] صار كل النّصاب مائة وخمسة وأربعين، فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين؛ فلما زاد عليها خمس وصارت مائة وخمسين.. وجبت ثلاث حقاق، هذا عندنا.

وقال الشافعي: إذا زادت على مائة وعشرين واحدة.. ففيها ثلاث بنات لبون؛ فإذا صارت مائة وثلاثين.. ففيها حقة وبنتا لبون، ثم يدار الحساب على الأربعينات والخمسينات، فيجب في كل أربعين: بنت لبون، وفي كل خمسين: حقة؛ لما روي أنه ﷺ كتب: «إذا زادت الإبل على مائة وعشرين.. ففي كل خمسين: حقة، وفي كل

وَالْبُخْتُ والعِرَابُ سَوَاءٌ.

أربعين: بنت لبون» ولم يشترط عود ما دونها. ولنا: حديث قيس بن سعد: كتب رسول الله ﷺ: «إذا زادت الإبل على مائة وعشرين.. استأنف الفريضة».

فما كان أقل من خمس وعشرين.. ففيها الغنم في كل خمس زود شاة فتعمل بالزيادة؛ إذ ليس فيما رواه ما تبقى ذلك، وقد عملنا بما رواه أيضاً؛ لأنا أوجبنا في الأربعين: بنت لبون، وفي الخمسين: حقة.

(والبخت) جمع البختي، وهو المتولد بين العربي والعجمي، منسوب إلى بخت النصر، (والعراب): جمع عربي (سواءٌ) لإطلاق الآثار، والاختلاف في الصّنف لا يخرجها عن النوع.

* * *

(فصلٌ)

[في زَكَاةِ البَقَر]

وَلَيْسَ فِي أقلَّ مِن ثَلَاثِينَ من الْبَقرِ زَكَاةٌ.

فَإذا كَانَت ثَلَاثِينَ سَائِمَةً: فَفِيهَا تبيعٌ، وَهُوَ: مَا طعن فِي الثَّانِيَةِ أَو تبيعةٌ.

إِلَى أَرْبَعِينَ: فَفِيهَا مُسِنٌّ، وَهُوَ: مَا طَعَنَ فِي الثَّالِثَةِ أَو مُسِنَّةٌ.

وَلَا شَيْءَ فِيمَا زَادَ إِلَى أَن يَبلُغَ سِتِّينَ.

وَعند الإِمَام: فِيهِ بِحِسَابِهِ.

(فصل)

في زكاة البقر

قدّمها على الغنم لقربها من الإبل في الضخامة.

(**وليس في أقلّ من ثلاثين من البقر زكاة؛ فإذا كانت ثلاثين سائمة.. ففيها تبيع، وهو ما طعن في الثانية**)، سمي الحولي من أولاد البقر بالتبيع؛ لأنه يتبع أمّه بعد، (**أو تبيعة**) أنثاه. فيه إشارة إلى أن الأنوثة لا تتعين في البقر، وكذا في الغنم، بخلاف الإبل؛ لأن الأنوثة متعينة فيها؛ لكونها فضلاً في الإبل دون البقر والغنم.

(**إلى أربعين.. ففيها مسنّ، وهو ما طعن في الثالثة، أو مسنة**) أنثاه، والأصل: ما صحّ أنه ﷺ أمر معاذاً حين توجّه إلى اليمن بهذا.

(**ولا شيء فيما زاد**) على الأربعين (**إلى أن يبلغ ستين**)؛ على رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة، وهو قولهما؛ لقوله ﷺ لمعاذ: «لا تأخذ من أوقاص البقر شيئاً»، وفسّروه: بما بين أربعين إلى ستين.

(**وعند الإمام فيه**)؛ أي: فيما زاد على الأربعين: (**بحسابه**) وهو رواية «الأصل»؛ ففي الواحدة الزائدة: ربع عشر مسنة، وفي الثنتين نصف عشر مسنة؛ **لأنّ العَفْو فيما بين الثلاثين والأربعين، وبين الستين وما فوقها ثَبت نصّاً على خلاف القياس**؛ لما فيه من إخلاء المال عن الواجب مع قيام المقتضي مع الأهلية، ولا نص ههنا، فأوجبنا

وَفِي السِّتينَ: تَبيعانِ.

وَفِي سَبعِينَ: مُسِنَّةٌ وتبيعٌ.

وَهَكَذَا يُحْسبُ كلَّما زَادَ عشرٌ.. فَفِي كلِّ ثَلَاثِينَ: تبيعٌ.

وَفِي كل أَرْبَعِينَ: مُسِنَّةٌ.

فيما زاد بحسابه، وتحملنا التشقيص - وإن كان خلاف موضوع الزكاة - ضرورةَ تعذر إخلائه عن الواجب؛ لعدم الموجب في غير محل النص، والمراد بالأوقاص: العجاجيل ونحن نقول بذلك، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين، ثم فيها مسنة وربع مسنة، أو ثلث تبيع؛ لأن نصاب البقر مبني على أن يكون [٢٢٣/أ] بين كلّ عقدين وقص، وفي كلّ عقد: واجب؛ بدليل ما قبل الأربعين وبعد الستين، فيكون بعد الأربعين والستين كذلك، لكنه يخير بين إعطاء ربع مسنة وثلث تبيع؛ لأن الزيادة على الأربعين: عشرة، وهو: ثلث ثلاثين وربع أربعين، فيخير بينهما.

والجواب عنه: أن فيه مخالفة للقياس من وجهين: إثبات العفو بالرّأي، وكونه خارجاً عن النظير في بابه؛ فإن الثابت في هذا الباب: جعل العفو تسعاً تسعاً؛ أي: مكرّراً، وفي إيجابها في الكسور - كما في رواية «الأصل» - نظيرٌ في الجملة؛ كما في النقدين.

(**وفي الستين: تبيعان**) أو تبيعتان.

(**وفي سبعين: مسنة وتبيع، وهكذا يحسب كلما زاد عشر.. ففي كل ثلاثين: تبيع، وفي كل أربعين: مسنة**)؛ لقوله ﷺ: «في كل ثلاثين من البقر: تبيع أو تبيعة، وفي كل أربعين: مسنة»، ففي ثمانين؛ مسنّتان، وفي تسعين: ثلاث أتبعة، وفي المائة: تبيعان أو مسنة.

وعلى هذا: يتغير الفرض في كل عشرة من تبيع إلى مسنة، ومن مسنة إلى تبيع.

(فصلٌ)

[فِي زَكَاةِ الغَنَم]

وَلَيْسَ فِي أَقلَّ من أَرْبَعِينَ مِنَ الْغنمِ زَكَاةٌ.

فَإِذا كَانَت أَرْبَعِين سَائِمَةً: فَفِيهَا شَاةٌ.

إِلَى مائَةٍ وَإِحْدَى وَعشْرينَ: فَفِيهَا شَاتَانِ.

إِلَى مِائَتَيْنِ وَوَاحِدَةٍ: فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ.

إِلَى أَرْبَعِمِائَةٍ: فَفِيهَا أَربعُ شِيَاهٍ.

ثمَّ فِي كلِّ مائَةٍ: شَاةٌ.

والضَّأْنُ والمَعْزُ سَوَاءٌ.

وَأَدنى مَا تَتَعَلَّقُ بِهِ الزَّكَاةُ وَيُؤْخَذُ فِي الصَّدَقَةِ: الثَّنِيُّ، وَهُوَ: ....

(فصل)

في زَكَاةِ الغَنَم

(وليس في أقل من أربعين من الغنم زكاة.

فإذا كانت أربعين سائمة.. ففيها شاة، إلى مائة وإحدى وعشرين.. ففيها شاتان إلى مائتين وواحدة.. ففيها ثلاث شياه، إلى أربع مائة.. ففيها أربع شياه.

ثم في كل مائة: شاة)، هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله ﷺ، وفي كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وعليه انقعد الإجماع.

(والضأن والمعز سواء)؛ أي في تكميل نصاب أحدهما بالآخر، لا في أداء الواجب؛ لأن الجذع من المعز لا يجوز؛ على ما سيأتي في الضأن ذوات الصوف؛ والمعز ذوات الشعر من الغنم، وهذا: لأن لفظ الغنم شامل لهما، والنص ورد به.. فكانا نوعاً واحداً، فكمّل نصاب أحدهما بالآخر.

(وأدنى ما تتعلق به الزكاة ويؤخذ في الصدقة) الواجبة من الغنم: (الثني، وهو ما تمت له سنة منها) أي من الغنم، ولا يؤخذ الجذع.

مَا تَمَّتْ لَهُ سنةٌ مِنْهَا.

واختلفوا في تفسيرهما، فالثني عند الفقهاء: ما تمت له سنة، وعند أهل اللّغة: ما تم له سنتان ودخل في الثالثة من الغنم والبقر.

ومن الإبل: ما يستكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة.

ومن الفرس والبغل والحمار: ما استكمل الثالثة.

والجذع: ما أتى عليه ستة أشهر **عند الفقهاء، وعند أهل اللغة:** هو من المعز ما أتى عليه سنة، ومن الضأن ثمانية أشهر؛ على ما في «شرح الأقطع».

وإنما لا يؤخذ الجذع، وهو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة؛ لحديث علي رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً «لا يؤخذ في الزكاة إلا الثني فصاعداً».

وقالا: يؤخذ الجذع من الضأن؛ لقوله ﷺ: «إنما حقنا في الجذع» ولأنه يأتي به الأضحية، وكذا الزكاة، ولا يجوز الجذع من المعز؛ لأنه لا يتزود ولا يلقح، والجواب: أن المراد بالجذع من الإبل بمعنى الجذعة، أو بطريق القيمة، وجواز التضّحية [٢٢٣/ب] به عرف نصاً، فلا يلحق به غيره.

تتمة

في زكاة العجاف من الإبل والبقر والغنم

لا شك أنّ الواجب الأصلّي هو الوسط؛ لرعاية جانب الفقير وربّ المال، فإيجابه فيما إذا كان الكل عجافاً إجحاف رب المال، فوجب الإيجاب بقدره، وجعلوا في تقديره حكماً في كل من الفصول الثلاثة:

ففي الإبل: جعلوه بنت مخاض.

وفي البقر: التبيع.

وفي الغنم: الثني؛ لأن كلّا من هذه الثلاثة أدنى سن يتعلق به الوجوب في كل من الفصول الثلاثة.

أما في فصل الإبل: فإن كان له خمس من الإبل وفيها بنت مخاض وسط، أو أعلى منها سناً لكنها لنقصان حالها تعدلها.. ففيها شاة وسط.

فإن لم يكن فيها بنت مخاض ولا يساويها، بل كلها عجاف.. يحكم ببنت مخاض وسط، وينظر إلى قيمته وقيمة الأفضل من تلك العجاف.

فما كان بينهما من التفاوت.. اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة إلى الشاة الوسط.

مثلاً: لو كان قيمة بنت مخاض خمسين، وقيمة أفضلها خمسة وعشرون، فالتفاوت بالنّصف.. فتجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط، **وعلى هذا فقس**، إلى أن يكون الإبل خمساً وعشرين.

ولو كانت خمساً وعشرين: بنات مخاض، أو حقاق، أو جذع، أو بواذل؛ فإن كان فيها بنت مخاض وسط، أو ما يساويها في القيمة.. وجبت بنت مخاض وسط، وإن شاء دفع التي تساويها.

وإن كانت حقة، أو أعلى منها بطريق القيمة، وإن لم يكن فيها ما يساويها ولا هي.. فالواجب بنت مخاض تساوي أفضلها.

ولو كانت الإبل ستاً وثلاثين بنت مخاض، أو حقاق، أو جذاع، أو بواذل؛ فإن كان فيها ثنتان تعدلان بنتي مخاض وسط.. وجب فيها بنت لبون وسط، لم يكتف هنا بوجود واحدة تعدل بنت مخاض وسط؛ لإيجاب بنت لبون وسط؛ لأنّ الواجب هنا: ليس بنت مخاض، بل بنت لبون، وربما كان التفاوت بينهما يأتي على أكثر نصاب العجاف، فوجب ضم أخرى تعدل بنت مخاض وسط.

فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض.. وجب بنت لبون بقدرها.

وطريقه: أن ينظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وإلى قيمة بنت لبون وسط.. فما تفاوت به: اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي أَفضلها فما يليها في الفضل منها.

مثلاً: كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعين، فالواجب: بنت لبون تساوي أفضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل، حتى لو كان أفضلها يساوي عشرين وتليه أخرى تساوي عشرة.. وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة دراهم.

ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض وسط.. نظر إلى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط، فما وقع به التفاوت.. اعتبر في التي تلي أفضلها، فيجب ذلك مع أفضلها أيضاً، كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض، حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين.. ففيها حقه تساوي أفضلها وثلاثة أخماس التي تليها في الفضل.

ولو كانت الحقة تسعين [٢٢٤/أ] وبنت المخاض خمسين، وفي الإبل بنت مخاض تساوي خمسين وأخرى تساوي ثلاثين.. فالواجب حقة تساوي أربعة وسبعين؛ ليكون مثل أفضلها وأربعة أخماس التي تليها.

ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة، وفي الإبل ثلاث تساوي كل ثلاثين.. ففيها حقة تساوي ستين، مثل ثنتين من أفضلها؛ لأن التفاوت الذي بين الحقه وبنت المخاض الضعف.

وأمّا في فصل البقر: فإن كان له ثلاثون بقراً وفيها تبيع وسط.. وجب هو، أو ما يساويه: وجب هو، أو أعلى منه بطريق القيمة عن تبيع.

وإن كان الكل عجافاً ليس فيها تبيع وسط ولا ما يساويه.. وجب أفضلها.

ولو كانت البقر أربعين، وفيها مسنة وسط أو ما يساويها.. فعلى ما عرف في الثلاثين.

وإن كان الكل عجافاً.. وجب أن ينظر إلى قيمة تبيع وسط؛ لأنه المعتبر في نصاب البقر، وما فضل عنه عفو، وإلى قيمة مسنة وسط، فما وقع فيه التفاوت.. وجب نسبته في أخرى تلي أفضلها في الفضل.

مثلاً: لو كان قيمة التبيع الوسط أربعين، وقيمة المسنة الوسط خمسين.. تجب مسنة تساوي أفضلها وربع التي تليها في الفضل، حتى لو كانت قيمة أفضلها ثلاثين والتي تليها عشرين.. تجب مسنة تساوي خمسة وثلاثين.

ولو كانت ستين عجافاً، ليس فيها ما يساوي تبيعان وسطاً.. ففيها تبيعان من أفضلها إن كانا، وإلا.. فاثنان من أفضلها وإن كان فيها تبيع وسط أو ما يساويه.. وجب البيع الوسط وآخر من أفضل الباقي.

وأمّا فصل الغنم فإن كان الكل من أربعين غنماً عجافاً فإن كانت فيه ثنية وسط تعينت، وإلا.. فواحدة من أفضلها؛ فإن كانت نصابين أو ثلاثة؛ كمائة وإحدى وعشرين، أو مائتين وواحدة، وفيها عدد الواجب وسط.. تعينت هي أو قيمتها.

وإن بعضه.. تعين هو، وكمل من أفضلها بقية الواجب.. فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود.

مثلاً: له مائة وواحد وعشرون وعنده ثنية وسط.. وجبت هي وأخرى عجفاء، أو مائتان وواحدة، وعنده ثنتان سميتان.. تعينتا مع عجفاء، أو واحدة تعينت مع عجفاوين من أفضل البواقي.

ولو هلكت السمينة بعد الحول جعلت كأن لم تكن عند أبي حنيفة.. ووجب عجفاوان بناءً على ما سيأتي من أن الهلاك يصرف إلى النصاب الأخير عنده، وجعل الهالك كأن لم يكن، وعندهما: بهلاك السمينة ذهب فضل السمن، فكأن الكل كانت عجافاً.. ووجب فيها ثلاث عجاف، فتسقط ثلاثة أجزاء من ثلاث شياه كل شاة مائتا جزء وجزء ويبقى الباقي: بناءً على أن الواجب واجب في الكل من النصاب والعفو، وصرف الهلاك إلى الكل: على الشيوع.

ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة، فعنده: لما وجب صرف الهلاك إلى النصاب الزائد على [٢٢٤/ب] الأصل.. صار كأنه حال الحول على أربعين ثم هلك الكلّ إلا السّمينة.. فيبقى الواجب جزء من أربعين جزء من شاة وسقط الباقي.

وعندهما: يبقي سمينته وعجفاوان كلّ شاة: مائتا جزء وجزء، وحصّتها: جزء من السمينة وجزآن من العجفاوين؛ كذا في «فتح القدير» وتفصيلها في «المحيط».

* * *

(فصلٌ)

[في زَكَاةِ الخَيْل]

إِذا كَانَتِ الْخَيلُ سَائِمَةً ذُكُوراً وإناثاً.. فَفِيهَا الزَّكَاةُ، خلافاً لَهما.

فَإِن شَاءَ أَعطى عَن كلِّ فَرَسٍ دِينَاراً، وَإِن شَاءَ قَوَّمهَا وَأَعْطى مِن قيمتِهَا رُبُعَ العُشرِ إِن بَلَغَت نِصَاباً.

(فصل)

في زَكَاةِ الخَيْل

(إذا كانت الخيل سائمة ذكوراً وإناثاً.. ففيها الزكاة) عند أبي حنيفة (خلافاً لهما)؛ لقوله ﷺ: «ليس على المسلم في عبده وفرسه صدقة؛ إلا صدقة الفطر» رواه مسلم، ولأنه: لا يجب من عينها شيء، ومبنى زكاة السائمة: على أن الواجب جزء من العين.

ولأبي حنيفة: ما رواه جابر رضي الله عنه مرفوعاً: «في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم» وما روياه: محمول على فرس الغازي، ولا يجب من عينه خوفاً من الجور؛ لأن الفرس مطمع لكلّ طامع، فيريد الآخذ أن يأخذ من عينه فيفضي إلى الجور، ولأن مقصود الفقير لا يحصل بعينه؛ لأن عينه غير مأكول فسقط اعتبار عينه، وفي «فتاوى قاضي خان» قالوا: الفتوى على قولهما، وكذا رجح قولهما، في «الأسرار».

وأمّا شمس الأئمة السّرخسي وصاحب «التحفة».. فرجحا قول أبي حنيفة.

وفي «النهاية» و«فتح القدير»: أجمعوا: على أن الإمام لا يأخذ في صدقة الخيل جبراً، وزاد في «النهاية» قوله: وإن كان له أخذ صدقة سائر السّوائم جبراً.

(فإن شاء.. أعطى عن كل فرس ديناراً، وإن شاء.. قوّمها وأعطى من قيمتها ربع العشر إن بلغت نصاباً) هكذا أخبره؛ لأن قيمة الفرس يومئذ كانت أربعين ديناراً، وقيل ذلك من خيل العرب لتقاربها في القيمة.

وأما في أفراسنا: فيقومها لا غير.

وَلَيْسَ فِي الذُّكُورِ الخُلَّصِ شَيْءٌ اتّفاقاً.

وَفِي الْإِنَاثِ الخُلَّصِ عَنِ الإِمَامِ رِوَايَتَانِ.

ثم اختلفوا على أصل أبي حنيفة: هل يشترط فيها النصاب أم لا؟ قيل يشترط، واختلفوا في قدره فقيل: أنه خمسة، وقيل: ثلاثة، وقيل: اثنان ذكر وأنثى، والأصح: أنه لا يشترط فيها النصاب؛ إذ لا نقل صحيح في التقدير.

(**وليس في الذكور الخلص شيء اتفاقاً**) لعدم نماء التناسل فيها، بخلاف ذكور الإبل والبقر والغنم الخلص لأن النماء فيها غير مختص بالتناسل - كما في الخيل - بل يكون باللحم وبالوبر أيضاً، لأن لحومها ووبرها مقصودة، وهما يزدادان بالسمن وزيادة السن.. فتجب فيها الزكاة، هذا جواب ظاهر الرواية.

وعن أبي حنيفة: أنها تجب في الذكور الخلص من الخيل أيضاً؛ لأن السوم يخفف المؤونة على صاحبه.

والجمهور على ظاهر الرواية، ولهذا قال اتفاقاً، لكن قوله سابقاً: «ذكوراً وإناثاً» يلائم هذه الرواية.

(**وفي الإناث الخلص: عن الإمام روايتان**) والأشبه: وجوبها؛ لإمكان التناسل بالفحل المستعار والفحل الوحشي.

ولا يخفى عليك: أن في كل من الذكور الخلص والإناث الخلص روايتان عن أبي حنيفة؛ على ما ترى، لكن الصحيح في الذكور الخلص.. عدم الوجوب، وفي الإناث.. الوجوب. ولذا قال: في الإناث روايتان دون الذكور.

واعلم: أنّ الاعتبار في الولد إلى الأم في الفصول الأربع من [٢٢٥/أ] الإبل والبقر والغنم والخيل، حتى لو كان الذكور وحشياً والأم أهليّاً.. كان المتولدّ منها أهلياً، فلذا قالوا: المتولد من الشاة والظبي: شاة إذا كانت الأم شاة.

وَلَا شَيْءَ فِي البِغَالِ وَالْحمِيرِ، مَا لم تَكن للتِّجَارَةِ.

وَكَذَا الفُصْلانُ والحُمْلاَنُ والعَجَاجِيلُ إِلَّا أَن يَكونَ مَعهَا كَبِيرٌ.

وَعند أَبي يُوسُفَ: فِيهَا وَاحِدَةٌ مِنْهَا.

والمتولد من البقر الأهلي والوحشي: أهليّ إذا كانت الأم أهليّة، فيعتبر في الزكاة.

(ولا شيء في البغال والحمير ما لم تكن للتجارة)؛ لأنه ﷺ قال حين سئل عن الحمير: «لم ينزل علي شيء فيها إلّا هذه الآية الجامعة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾» ولأن البغال لا تتناسل.. فلا نماء فيها، والمقصود من الحمير غالباً: الركوب والحمل، فتكون من الحوائج، بخلاف ما إذا كانت للتجارة؛ فإنّها حينئذ تتعلق بالماليّة.

(وكذا الفصلان) ـ جمع فصيل ـ: ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض، من: «فصل الرضيع عن أمه».

وهذا: شروع في بيان حكم الصغار بعد أن فرغ عن حكم الكبار من السوائم.

(والحُملان) - بضم الحاء وكسرها -: جمع حمل بفتحتين: ولد الشاة في السنة الأولى.

(والعجاجيل) جمع عجول، من أولاد البقر حين تضعه أمّه إلى شهر.

(إلا أن يكون معها كبير).. فحينئذ يكون الكل تبعاً للكبير في انعقاد المجموع نصاباً لا في تأدية الزكاة؛ لأنها لا تدفع من الصغار بل تدفع من الكبار.

فلو كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملاً.. يجب فيها مسنتان.

وإذا كانت له مسنة ومائة وعشرون حملاً.. فعند أبي حنيفة ومحمد: تجب واحدة، وعند أبي يوسف: مسنة وحمل، وعلى هذا القياس فصلُ الإبلِ والبقرِ.

(وعند أبي يوسف: فيها واحدة منها).

وإن لم يكن معها كبار.. كان أبو حنيفة يقول أولاً حين سئل عنها: يجب فيها

شاة مسنة، وبه أخذ زفر، وهو قول مالك، ثم رجع وقال: فيها واحدة منها، وبه أخذ أبو يوسف، ثم رجع إلى ما في الكتاب وبه أخذ محمد لكونه آخر أقواله.

وجه الأول: أن الاسم في قوله ﷺ: «في خمس من الإبل السّائمة شاة» ينتظم الصغار والكبار؛ لكونه اسم جنس، وكذا اسم الشاة والبقر فيما ورد فيهما يتناول الصغار والكبار.

والجواب: أنّ الواجب أخذ القليل من الكثير، وأخذ المسنة من الصغار خلاف ذلك.

ووجه الثاني: أنا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان وهو لا يوجد فيها.. كان إضراراً لصاحب المال، ولو لم نوجب شيئاً.. كان إضراراً للفقراء، فأوجبنا واحدة منها؛ كما في المهازيل على ما ذكرناه في التتمة في زكاة العجاف.

والجواب عنه: أن المهازيل والعجاف يوجد فيها ما ورد به الشرع من الأسنان فيؤخذ منه، بخلاف ما نحن فيه من الصغار، حتى لو وجد فيها مسنة.. تؤخذ هي لكونها أصلاً وقد مر آنفاً.

ولو وجد في العجاف وسط.. يؤخذ هو لا العجاف؛ على ما ذكرناه.

ووجه الأخير: أن المقدرات الشرعية توقيفية لا يجري فيها القياس، فما لا نص فيه.. لا حكم فيه، بل يبقى على العدم الأصلي، والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقاً، بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلاً، ولم يوجد فيما نحن فيه.. فتعذر الإيجاب [٢٢٥/ب].

فإن قيل: لا نسلم أن الشرع لم يوجب الصّغار؛ كيف قد ورد في حديث أبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة: «لو منعوني عناقاً مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ.. لقاتلتهم عليه»، فدل أن الصغار يعطى في الزكاة؟! سلّمناه، لكن إيجاب الأسنان المعينة لم يتوقف على وجودها في الموجب فيه، ألا ترى: أنه

وَلَا فِي الْحَوَامِلِ والعَوامِلِ والعَلوفَةِ.

أوجب في خمس من الإبل شاة وليست فيها، فلم يتوقف إيجابها على أن يكون عنده، بل يجب عليه أن يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها، فكذا يجب عليه أن يستحدث ملك مسنة ويدفعها.

قلنا: **أما الأوّل**: فيدلّ على نقيه ما خرّجه النسائي من حديث سويد بن غفلة قال: أتانا مصدق رسول الله ﷺ فأتيته فجلست إليه فسمعته يقول: «في كتابي: أن لا آخذ راضع لبن»؛ فإنه دلّ بالمطابقة على عدم أخذها مطلقاً، وحديث أبي بكر رضي الله عنه لا يعارضه؛ لأن أخذ العناق.. لا يستلزم الأخذ من الصغار؛ لجواز أنّ المراد بالعناق: الجذعة أو الثنية ولو مجازاً؛ لأنه قد يستعمل فيها مجازاً؛ على ما في حديث المرتدين في صَدَقَة الغنم، ولو سلم أنه على حقيقته، لكن يجوز أخذها بطريق القيمة لا لأنها نفس الواجب، أو: هو على طريق المبالغة لا التحقيق.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم إيجاب الكرائم، وهو منتف بما صح في قوله ﷺ لمعاذ: «إيّاك وكرائم أموالهم»، ثم عند أبي يوسف: لا يجب فيما دون الأربعين من الحملان، وفيما دون الثلاثين من العجاجيل، واختلفت الرواية عنه في الفصلان، روى محمد عنه: أنه لا شيء فيها حتى تبلغ خمساً وعشرين.. فيكون فيها فصيل، ثم لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستاً وسبعين.. ففيها فصيلان، ثم لا شيء فيها حتى تبلغ مائة وخمسة وأربعين.. ففيها ثلاث فصلان.

وروى ابن سماعه عنه: أنه يجب في الخمس خُمُسُ فصيلٍ، وفي العشر خُمُسا فصيل... هكذا إلى خمس وعشرين.

(ولا في الحوامل) أي ما أعدّ للحمل **(والعوامل)** أي ما أعدّ للعمل **(والعلوفة)** بالفتح: ما يعلف في البيت من الغنم وغيره.

وقال مالك: فيها الزكاة لإطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ ونحوه من إطلاقات النصوص.

وَكَذَا السَّائِمَةُ الْمُشْتَرَكَةُ إِلَّا أَن يَبلُغَ نصيبُ كلِّ مِنْهُمَا نِصَاباً.

وَمن وَجبَ عَلَيْهِ سنٌّ وَلم يُوجَدْ عِنْدَهُ.. دفع أَدنى مِنْهُ مَعَ الْفضلِ، أَو أَعلَى مِنْهُ وَأَخذَ الْفضلَ.

ولنا: ما رواه الدارقطني: «ليس في العوامل صدقة»، قال ابن القطان: سنده صحيح.

والعوامل: يصدق على الحوامل والعلوفة.. فالنفي عنها: نفي عنهما، ولأن النماء شرط، وذلك بالإسامة أو الاعتداد للتجارة، ولم يوجد فيها شيء.

فإن قيل: حديثكم بعد صحّته يحتمل كونه مقارناً لإطلاق ما تلوناه من أصل الزكاة.. فيكون مخصصاً له، ويحتمل كونه متأخراً.. فيكون ناسخاً له، ويحتمل كونه متقدماً عليه.. فيكون منسوخاً بالعام؛ لأن العام حجة قطعية عندكم، فالاستدلال به: يتوقف على ضبط التاريخ؛ فإن لم يضبط.. انتصب معارضاً، وحينئذ: يجب تقدم عموم الإيجاب؛ لأنه الاحتياط.

قلنا: عموم دليلكم مخصص بغير السائمة بالاتفاق.. فيكون ظنياً، فيترجح حديث العوامل؛ لقوة دلالته على أن أصلكم تقديم الخاص مطلقاً [٢٢٦/أ]، فيقدّم حديثنا بلا حاجة إلى ما قلنا: إنه مخصص بغير السّائمة.

(**وكذا السائمة المشتركة، إلّا أن يبلغ نصيب كلّ منهما**) أي من الشركاء (**نصاباً**) فيعطى كل واحد بقدر نصيبه.

(**ومن وجب عليه سنّ**) أي ذات سن؛ كبنت مخاض وبنت لبون في الإبل، أو تبيع أو مسن في البقر (**ولم يوجد**) ذلك الواجب (**عنده**) وهذا القيد ليس باحترازي بل اتّفاقي، حتّى لو دفع الأدنى أو الأعلى من الواجب أو دفع قيمته مع وجود الواجب عنده.. جاز أيضاً؛ على ما صرّح به في «الزّيلعي»؛ بناء على أن أخذ القيمة في «باب الزكاة» جائز عندنا؛ على ما يذكر إن شاء الله تعالى (**..دفع**) إلى المصدق (**أدنى منه مع الفضل، أو**) دفع إليه (**أعلى منه وأخذ**) من المصدّق (**الفضل**).

وَقِيل: الْخيَارُ للسَّاعي.

وفي قوله: دفع الفضل وأخذه.. إشارة إلى أن جبران ما بين السنين - من بنت المخاض وبنت اللبون مثلاً - غير مقدر بشيء معيّن من جهة الشارع، بل يختلف بحسب الأوقات غلاءً ورخصاً، خلافاً للشافعي؛ فإن عنده: هو مقدّر بشاتين أو بعشرين درهماً؛ لقوله ﷺ: «من وجب في إبله بنت لبون فلم يوجد المصدّق إلّا حقّة.. أخذها وردّ شاتين أو عشرين درهماً، فما استيسرتا عليه، وإن لم يجد إلّا ابنة مخاض.. أخذها وأخذ شاتين أو عشرين درهماً، فما استيسرتا عليه».

قلنا: إنما قاله ﷺ لأن التفاوت ما بين السنين في زمانه كان ذلك القدر؛ لأنه تقدير شرعيّ، وكيف ذلك وربما يؤدي إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال؛ لأنه إذا أخذ الحقة ورد شاتين.. فربما يكون قيمتها قيمة الحقة، فيصير تاركاً للزكاة عليه معنى، وهو إضرار بالفقراء، وإذا أخذ بنت مخاض وشاتين.. فقد يكون قيمتهما قيمة بنت لبون، فيكون آخذاً للزكاة منها، وابنة المخاض تكون زيادة، وفيه إجحاف بأرباب الأموال.

(وقيل: الخيار للسّاعي) دون من عليه الواجب؛ أي: ربّ المال.

واعلم: أنهم اختلفوا في أن الخيار في هذه المسألة للساعي أو لربّ المال، ذكر محمد في «الأصل»: أنه للساعي؛ أي مَن أَخَذَ الصّدقة، وهو الظاهر من عبارة «مختصر القدوري»، وقد ذكره في «الهداية».

وردّه في «النّهاية» و«المعراج» حيث قال: الصّواب: أن الخيار إلى من عليه الواجب؛ لأن الخيار شرع رفقاً بمن عليه الواجب، والرفق إنما يتحقق بتخييره، وجزم به في «فتح القدير» و«الزيلعي».

وقال في «البدائع»: إن الخيار لصاحب المال دون المصدّق، إلّا في فصل واحد وهو: ما إذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لأجل الواجب، فالمصدّق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ، بأن كان الواجب بنت لبون فأراد أن يدفع

بعض الحقة بطريق القيمة.. فالمصدّق؛ إن شاء قبل، وإن شاء لم يقبل؛ لما فيه من تشقيص العين، والتشقيص في الأعيان عيب، فكان له أن لا يقبل، وردّه في «الزّيلعي» لوجهين:

أحدهما: أنه مع العيب قد يساوي قدر الواجب، وهو المعتبر في الباب.

والثاني: أن فيه إجبار المصدق على شراء الزائد. انتهى.

وأجاب عنه في «البحر»: بأن جبر المصدّق على الشراء مستقيم؛ إذ لا يلزم من هذا الجبر ضرر بالمصدق [٢٢٦/ب]؛ لأنه عامل لغيره، وإن في التشقيص إضراراً بالفقراء، فلم يملكه رب المال، فاستقام ما في «البدائع».. فكان الخيار لربّ المال، ولذا رجّحه المصنف.

ثم اختلف القائلون بهذا القول: **قال بعضهم**: إن الخيار لربّ المال في الوجهين: أحدهما: أن يدفع الواجب أو أدنى منه مع الفضل.

والثاني: أن يدفع الواجب أو أعلى منه ويأخذ الفضل، وهو الظاهر من لفظ «مختصر القدوري»، على ما ذكره في «الهداية».

وقال بعضهم: إن الخيار لربّ المال في الوجه الأوّل لا الثاني، واختاره في «الزيلعي» حيث قال: والخيار في ذلك لرب المال، ويجبر السّاعي على القبول، إلّا إذا دفع أعلى منها وطلب الفضل فحينئذ لا يجبر؛ لأنه شراء للزيادة ولا إجبار فيه، وله أن يطلب قدر الواجب، كذا في «الهداية» وجزم به في «فتح القدير»، وردَّه في «غاية البيان» ترجيحاً للقول الأوّل؛ بأن الزكاة وجبت بطريق اليسر؛ فإذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الأعلى.. يلزم العسر، وذلك قلب الموضوع وخلاف المنقول؛ لأن من لزمه الحُقة.. تقبل منه الجذعة إذا لم يكن عنده حُقة، وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة.. تقبل منه الحقة.

وَيجوزُ دفعُ الْقِيَمِ فِي الزَّكَاةِ وَالْعُشرِ وَالْخَرَاجِ وَالْكَفَّارَاتِ وَالنّذرِ وَصدقَةِ الْفطرِ.

فالظّاهر: أنّ الخيار لربّ المال في الوجهين؛ على ما هو الظاهر من لفظ الكتاب.

(ويجوز دفع القيم في الزكاة والعشر والخراج والكفارات والنذر) بأن نذر أن يتصدق بهذا الدينار فتصدّق.. جاز به دراهم.

(وصدقة الفطر) خلافاً للشافعي؛ لقوله ﷺ: «في أربعين شاة: شاة، وفي ست وثلاثين من الإبل: بنت لبون» إلى غير ذلك من النصوص الدالة على العين، فلا يجوز إبطاله بالتعليل، ولأنها قربة تعلّقت بمحل فلا يتأدّى بغيره؛ كالهدايا والضحايا.

ولنا: قوله ﷺ: «في خمس وعشرين من الإبل: بنت مخاض؛ فإن لم يكن.. فابن لبون ذكر»، وهذا ونحوه نص على جواز القيمة فيها؛ إذ ليس في القيمة إلّا إقامة شيء مقام شيء.

ولنا أيضا: إطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ ولا تعيين فيه، ولأن المقصود من الأمر بأداء الذكاة سدُّ خلّة الفقير، وإيصالُ الرزق الموعود بقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ إليهم، وابتلاء المكلف به بالامتثال؛ ليظهر منه المطيع والمخالف، وذلك المقصود يحصل بأيّ مال كان، فيكون التقييد بالشاة ونحوها بياناً للقدر الواجب لا تعييناً للعين، إذ أرزاقهم وسدُّ خلّتهم ما انحصرت في خصوص الشاة، بل لهم حاجات مختلفة الأنواع، فظهر أن هذا ليس إبطالاً للنص بالتعليل.. بل إبطال لما زعم الخصم: أن التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية.

ثم هذا ليس بالتعليل، بل مجموع نصي الوعد بالرزق والأمر بالأغنياء بالدفع إلى الموعود به مما ينساق الذهن منه إلى ذلك؛ فإنك إذا سمعت قول القائل: «يا فلان مؤونتك علي» ثم قال: «يا فلان أعطه من مالي عندك من كل كذا وكذا» لا يكاد ينفك عن فهمك، من مجموع وعد ذاك وأمر الآخر بالدفع إليه أن ذلك لا

يتجاوز [٢٢٧/أ] الوعد، فيكون جواز القيمة مدلولاً التزاميّاً لمجموع معنى النصين؛ لانتقال الذّهن عند سماعهما من معناهما إلى ذلك.. فيكون مدلولاً لا تعليلاً.

والحاصل: أن ههنا أربعة أحكام: وجوب عين الشاة، وصلاحيتها للصرف على الفقير، وجواز قيمتها بدلها، وصلاحية القيمة للصرف إلى الفقير.

والأوّل والثاني: ثابت بالنّص الدالّ على وجوب عين الشاة نحو: «في أربعين شاةً: شاةٌ» إلّا أنّ هذا النص معللٌ بالنسبة إلى الثاني، لا لإثباتها، بل لإثبات حكم آخر عن صلاحية القيمة.

والثالث: ثابت بالنص الدال على جواز الاستدلال؛ أعني النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد والأمر بالأغنياء بالدفع.

والرابع: ثابت بالتعليل، ولكن هذا ليس تفسير النص بالتعليل، بل النص مقارن بالتّعليل، ومما يتفرع على أصلنا هذا: أنه لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط، أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض.. جاز؛ لأن المنصوص عليه الوسط.. فلم يكن الأعلى داخلاً في النص، والجودةُ معتبرة في غير الربويات.. فتقوم مقام الشاة الرابعة، بخلاف ما لو كان مثلياً: بأن أدّى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها.. لا يجوز، أو ثوباً بأن أرى ثوباً يعدل ثوبين.. لم يجز إلا عن ثوب واحد، أو نذر أن يهدي شاتين وسطين، أو يعتق عبدين وسطين، فأهدى شاة أو عتق عبداً يساوي كل منهما وسطين.. لا يجوز.

أما الأوّل: فلأن الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها.. فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس.

وأما الثاني: فلأن المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط، فكان الأعلى وغيره داخلاً تحت النص.

وَتسقطُ الزَّكَاةُ بِهَلَاكِ المَالِ بعدَ الْحولِ.

وأما الثالث: فلأن القربة في الإراقة والتحرير، وقد التزم إراقتين وتحريرين.. فلا يخرج عن العهدة بواحد، بخلاف النذر بالتصدق، بأن نذر أن يتصدق شاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما.. جاز؛ لأن المقصود إغناء الفقير، وبه تحصل القربة، وهو يحصل بالقيمة.

(وتسقط الزكاة بهلاك المال) أي بغير استهلاك (بعد الحول).

وقال الشافعي: يضمن إذا هلك بعد التمكن من الأداء؛ بأن ظفر: من يدفع إليه الصدقة من الفقراء في الأموال الباطنة، ومن الساعي في الأموال الظاهرة، إذ بالتمكن من الأداء.. تقرر الواجب في الذمة، فلا يسقط بالعجز بعده؛ كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد، ولأنه منعه بعد كونه مطالباً بالخطاب.. فصار كالاستهلاك.

ولنا: أن الواجب ليس في الذمة، بل جزء من النصاب تحقيقاً لليسر المعتبر في باب الزكاة، وعملاً بكلمة الظرف في قوله ﷺ: «في أربعين شاةً: شاةٌ» فيسقط بهلاك محلّه؛ كدفع العبد المستحق بالجناية؛ فإنه إذا لم يدفعه المولى حتى هلك.. يسقط بهلاكه ولم يجب إقامة غيره مقامه، ولا عليه ضمانه، بخلاف صدقة الفطر والحج وديون العباد.. فإنها في الذمة، وبخلاف أداء القيمة.. فإنها وإن لم تكن [٢٢٧/ب] جزء من المحل، لكنها جائزة للإذن بالاستبدال، ومجرّد التأخير بعد توجه الخطاب بعد الحول سواءً طالبه الفقير بالأداء أو لا.. ليس باستهلاك؛ لا حقيقة: وهو ظاهر، ولا حكماً: بأن استبدل مال التجارة بغيرها؛ لأنّ المصرف ليس بفقير معيّن.. فللمالك أن يصرف إلى من شاء من الفقراء في أيّ وقت شاء.

وأما تأخيره بعد طلب الساعي.. ففيه خلاف: قيل: يضمن؛ لكونه متعيناً، واختاره الكرخي، وقيل: لا يضمن؛ إذ لا تفويت فيه على أحد ملكاً ولا يداً، ولأنه يجوز أنه منعه لاختيار الأداء في وقت آخر، واختاره أبو سهل الزجاجي و«فتح القدير»، وهو أشبه بالفقه؛ لأن الساعي وإن تعيّن.. لكن للمالك رأي في اختيار محل

الأداء بين العين والقيمة، ثم القيمة شائعة في محال كثيرة، والرأي يستدعي زماناً.. فالحبس كذلك. انتهى.

واعلم أن استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكاً، وبغير مال التجارة استهلاك، وذلك بأن ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال؛ إذ لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة.. يقع البدل للتجارة، وإن لم يكن لها عند صاحبه.

وفي «الكافي»: لو تقايضا عبداً بعبد ولم ينويا شيئاً؛ فإن كانا للتجارة.. فهما للتجارة، أو للخدمة.. فهما للخدمة، أو إن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة.. فبدل ما كان للتجارة: فهو للتجارة، وبدل ما كان للخدمة: فهو للخدمة، فلو استبدل بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه.. وجبت الزكاة عن الأصل، بخلاف ما إذا كان البدل مال تجارة.. لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البدل.

واستبدال السائمة: هلاك مطلقاً، سواء استبدلها سائمة من جنسها، أو من غيره، أو بغير سائمة دراهم أو عروض؛ لتعلق الزكاة بالعين أوّلاً وبالذات، وقد تبدّلت؛ فإذا هلكت سائمة البدل.. تجب الزكاة.

هذا إذا استبدل بها بعد الحول، أما إذا باعها قبله.. فلا، حتى لا تجب الزكاة في البدل إلا بحول جديد، أو يكون له دراهم وقد باعها بأحد النقدين.

وإعادة ثوب التجارة وإقراض النصاب الدراهم بعد الحول.. ليس باستهلاك، حتى لو نوى المال على المستقرض.. لا تجب.

ولو كان له ألف درهم وقد حال عليها الحول فاشترى بها عبداً للتجارة فمات، أو عروضاً للتجارة فهلكت.. بطلت عنه زكاة الألف.

ولو كان العبد للخدمة.. لم تسقط بموته، فلو كان فيه غبن فاحش.. ضمن في الوجه الأول علم أولا؛ لأنه صار مستهلكاً في قدر ألفين؛ إذ لم يحصل بإزائه شيء،

وَإِن هَلَكَ بعضُهُ.. سَقَطَت حِصَّتُهُ..............................

ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء أو غيره.. لا شيء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع؛ لأن الرجوع فسخ من الأصل، والنقود يتعين في مثله فيعاد إليه قديم ملكه، ثم هلك.. فلا ضمان، ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له.. فكذلك، خلافاً لزفر فيما لو كان بقضاء.. فإنه يقول: يجب على الموهوب له.

وفي الوجه الثاني: [٢٢٨/أ] لوردّ عبد الخدمة بعيب واسترد الألف.. لم يبرأ لو هلكت؛ لأنّ وجوب الردّ لم يتعلّق بعين تلك الدّراهم، فلم يعد إليه قديم ملكه، بخلاف ما لو كان اشترى العبد بغرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء؛ لأنه عاد إليه قديم ملكه، وإن كان بغير قضاء.. ضمن؛ لأنه بيع جديد في حق الزكاة.

وعن هذا قلنا: لو باع عبد الخدمة بألف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء أو رضاء.. زكى الثمن؛ لعدم التعيين، ولو باعه بعرض التجارة فرد بعيب بعد الحول؛ إن كان بقضاء.. لم يزكِ البائع العرض؛ لأنه مضطر، ولا العبد؛ لأنه كان للخدمة وقد عاد إليه قديم ملكه.

وإن كان بلا قضاء.. لم يزك المشتري العرض، وزكّاه البائع؛ لأنه كالبيع الجديد، حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة؛ لأن الأصل كان للتجارة، فكذا البدل؛ فإن نوى فيه الخدمة.. كان زكاة العرض مضموناً عليه؛ لأنه استهلك، حيث استبدله بغير مال التجارة؛ كذا في «فتح القدير».

(وإن هلك بعضه.. سقطت حصّته) اعتباراً له بالكل؛ فإن قيل: بهلاك البعض قد زال اليسر الثابت قبله.. فالواجب: أن لا يبقى عليه شيء كابتداء الوجوب؛ لأنه لا يثبت ابتداءً ببعض النصاب؛ لعدم القدرة الميسرة، وهي شرط فيها.

قلنا: اشتراط اليسر ليس من حيث النصاب يزال بزواله، بل من حيث تحقق النماء، وبهلاك البعض لا يزول النماء، وإن زال النصاب.. فلا يزال اليسر أيضاً.

وَيصرفُ الْهَالِكُ إِلَى الْعَفوِ أَوَّلاً، ثُمَّ إِلَى نِصَابٍ يَلِيهِ، ثُمَّ وَثُمَّ عِنْدَ الإِمَامِ.

وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: يُصرَفُ بعدَ الْعَفوِ الأَوَّلِ إِلَى النُّصُبِ شائعاً، وَالزَّكَاةُ تَتَعَلَّقُ بالنِّصابِ دونَ الْعَفوِ.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: بهما.

(ويصرف الهالك إلى العفو أولاً، ثم إلى نصاب يليه، ثم وثم) إلى النصب الأول على الترتيب (عند الإمام) أبي حنيفة، (وعند أبي يوسف: يصرف)؛ أي الهلاك (بعد العفو الأول إلى النصب شائعاً)؛ أي إلى جميع النصب إلى الأخير أو لا؛ كما قال أبو حنيفة لأبي يوسف: إن في الصرف على النصب شائعاً صيانة للواجب، بخلاف الصرف إلى الأخير ثم وثم، ولأبي حنيفة: أن النصاب الأوّل أصل والباقي فرع؛ لأنه يبتني على الأول.. فالصرف إلى التبع أولاً أولى؛ لأن كل مال اشتمل على أصل وتبع، ثم هلك منه شيء.. فالهلاك يصرف إلى التبع أولاً؛ كمالِ المضاربة إذا كان فيه ربح.. فإنه يصرف الهلاك أولاً إلى الربح بالاتفاق، وكالعفو والنصاب؛ فإن الهلاك يصرف إلى العفو أولاً بالاتفاق.

وقال محمد: يصرف الهلاك إلى النصاب والعفو جميعاً؛ بناء على ما سيأتي من أصله، من أن الزكاة تتعلق بالنصاب والعفو جميعاً، فكذا الهلاك.

فلو كان له تسع من الإبل فهلك بعد الحول أربع منها.. لم يسقط من الزكاة شيء عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد وزفر.. يسقط أربعة أتساع شاة.

(والزكاة تتعلق بالنصاب دون العفو) عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لقوله ﷺ: «في خمس من الإبل السائمة شاة، وليس في الزيادة شيء حتى يكون عشراً»، ولأن معنى العفو: ما يخلو عن الوجوب، فلا معنى لتعلق الوجوب إليه، ولهذا قال: الهلاك يصرف إلى العفو أولاً؛ على ما ذكرناه. [٢٢٨/ب].

(وعند محمد) وزفر: تتعلق الزكاة (بهما) أي بالنصاب والعفو جميعاً؛ لقوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة إلى تسع» أخبر أن الوجوب في الكل، ولأن

فَلَو هَلَكَ بعدَ الْحَولِ أَرْبَعُونَ مِن ثَمَانِينَ شَاةً.. تجبُ شَاةٌ كَامِلَةٌ، وَعندَ مُحَمَّدٍ: نصفُ شَاةٍ.

وَلَو هَلَكَ خَمْسَةَ عَشَرَ مِن أَرْبَعِينَ بَعِيراً.. يجبُ بنتُ مَخَاضٍ، وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ جزءاً مِن سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ مِن بنتِ لَبونٍ، وَعندَ مُحَمَّدٍ: نصفُ بنتِ لبونٍ وَثُمُنُهَا.

الزكاة وجب شكراً لنعمة المال الذي يتحقق به الغنى، والكل بعد وجود النصاب فيه.. كذلك، فيكون الوجوب في الكلّ: أن العفو محلّ صالح لأداء الواجب، لا لنفس الواجب، فلا معنى لتعلّقه به.

(**فلو هلك بعد الحول أربعون من ثمانين شاة.. تجب شاة كاملة**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لما مر من أصلهما: أنّ الهلاك يصرف أوّلاً إلى العفو عندهما، فما بقي بعد الهلاك: هو النصاب.. فتجب شاة.

(**وعند محمّد**) وزفر: (**نصف شاة**)؛ لما مر من أصله أيضاً: أن الواجب والعفو يصرف عنده إلى النصاب والعفو معاً، فما بقي بعد الهلاك هو النصف منه.. فيجب نصف شاة.

(**ولو هلك خمسة عشر من أربعين بعيراً.. يجب بنت مخاض**) عند أبي حنيفة؛ لأن الباقي نصاب بنت مخاض؛ لما مرّ من أصله: أن الهلاك يصرف أوّلاً إلى العفو ثم إلى نصاب يليه.

(**وعند أبي يوسف: خمسة وعشرون جزءاً من ستة وثلاثين من بنت لبون**)؛ لما مرّ من أصله: أن الهلاك يصرف أوّلاً إلى العفو ثم إلى النصب شائعاً، والعفو ههنا: أربعة من أربعين فعدتها أولاً وبقي نصاب بنت لبون ستة وثلاثين، فلما هلكت منه أحد عشر.. بقي خمسة وعشرون.

(**وعند محمّد: نصف بنت لبون وثمنها**)؛ لما مرّ من أصله أيضاً: أن الواجب والهلاك يتعلّق بالنصاب والعفو جميعاً؛ فإنّه إذا هلك خمسة عشر من أربعين إبلاً..

سقط خمسة عشر جزءاً من أربعين جزءاً من بنت لبون، وبقي خمسة وعشرون، وهي: نصف أربعين وثمنه.

ولو كانت له مائة وعشرون شاة، فهلك ثمانون منها.. تجب شاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد وزفر: أربعون جزءاً من مائة وإحدى وعشرين جزءاً من شاتين، فلو كنّ مائتين وواحدة عجافاً إلّا واحدة وسطاً.. يجب الوسط وثنتان من أفضلها.

فإن هلكت الوسط عند أبي حنيفة.. تجب عجافاً، وإن كأنها لم تكن إلا مائتان عجاف؛ لأن الهلاك يصرف عنده إلى النصاب الأخير؛ لكونه تبعاً فصار.. كأنه لم يكن في ملكه إلا النصاب الأول والثاني، فكان الباقي نصاب الشاتين، وعند محمد وأبي يوسف.. يسقط الفضل بهلاك الوسط ويجعل كأن الكل عجاف، فكان الواجب ثلاثاً عجافاً؛ فإذا هلك واحدة.. سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء وجزء، وتبقى من كل شاة عجفاء مائتا جزء؛ لأن عندهما يصرف الهلاك إلى النصاب شائعاً، ولو هلك الكل لا الوسط.. يجب جزء من أربعين جزءاً من شاة وسط عند أبي حنيفة، كأنه ليس له إلا أربعون، هلك الكل إلّا واحدة وسطاً، وعندهما: ثلاثة أجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة، وجزأان من العجفاوين؛ لأن الواجب عندهما.. واجب في كلّ شاة.

ولو كان له أربعون [٢٢٩/أ] شاة وعشرون سمان، أو أوساط وعشرون عجاف، هلكت واحدة من السمان بعد الحول.. تبقى تسعة وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من شاة وسط؛ لأن الفضل فيما زاد على الواحدة عفو فصار؛ كأن الكل سمان وهلك منها واحدة.

وكذلك: لو هلكت عشرة من السمان.. تبقى ثلاثة أرباع شاة وسط، وعند محمد: يبقى نصف شاة وسط وربع شاة عجفاء؛ لأن الواجب شائع في المال وكان نصف السمينة في عشر من السمان وعشر من العجاف، وذلك النصف لم يتغير...

وَيَأْخُذُ السَّاعِي الْوَسَطَ، لَا الْأَعْلَى وَلَا الْأَدْنَى.

وَلَو أَخذَ الْبُغَاةُ زَكَاةَ السَّوائِمِ أَو الْعُشْرَ أَو الْخَراجَ.. يُفْتَى أَرْبَابُهَا أَن يعيدوها خُفْيَةً إِن لم يَصرفوها فِي حَقِّهَا، إِلَّا الْخراجَ.

فيبقى الواجب فيه كما كان باقياً، والنصف الآخر في عشر سمان وعشر عجاف.. ذهبت سمانه وبقيت عجافه.. فكان فضل السّمن في عجاف هذا النصف سبب سمان هذا النصف.. فيبطل بهلاك السمان، فبقي ربع شاة عجفاء.

وإن هلكت سمينة واحدة.. تضم إلى ما بقي من السمان مثلها من العجاف، وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلاثين، فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءاً من أربعين جزءاً من سمينة، وفي العجاف الباقية جزءاً من أربعين جزء من شاة عجفاء؛ لأن فضل السمن فيها: كان سبب السمينة التي هلكت، فتبطل بهلاكها كذا في «فتح القدير».

(**ويأخذ الساعي الوسط، لا الأعلى ولا الأدنى**)؛ أي من الوسط، يعني: يأخذ وسط سن وجب، حتى لو وجب عليه بنت مخاض مثلاً: لا يأخذ خيار بنت مخاض ولا أدناها، بل يأخذ وسطها؛ لما رواه الجماعة «إياكم وكرائم أموالهم» ولا يخفى عليك أن إيجاب الوسط: إنما هو في غير العجاف؛ لرعاية جانب الفقراء وجانب رب المال.

وأما إذا كان الكل عجافاً.. فإيجاب الوسط حينئذ إجحاف لرب المال، بل الواجب حينئذ بقدر العجاف؛ على ما ذكرناه في «التتمة».

(**ولو أخذ البغاة زكاة السوائم أو العشر أو الخراج**).. لا يأخذ الإمام منهم ثانياً؛ لعدم حمايتهم، والجباية بالحماية، ولكن (.. **يفتى أربابها أن يعيدوها خفية إن لم يصرفوها في حقها**) أعني الفقراء.

(**إلا الخراج**)؛ لأن البغاة مصارف الخراج؛ لكونهم مقاتلة لأنهم يقاتلون أهل الحرب، وأما الصدقات: فمصرفها الفقراء وهم لا يصرفونها إليهم.

وقيل: إذا نوى الدافع بدفعه التصدق عليهم.. يسقط عنه؛ على ما حكي عن أبي جعفر، وكذا الدفع على كل جائر؛ لأنهم بما عليهم من التبعات فقراء، والأوّل أحوط، وعليه الفتوى؛ كذا في «الهداية».

والمراد بالأول: الإفتاء بإعادة صدقة السوائم والعشور؛ على ما صرحّ به في «العناية»، ثم علّله: بأن في ذلك خروجاً عن العهدة بيقين، وفي «الخلاصة»: السلطان الجائر إذا أخذ صدقة الأموال الظاهرة.. الظاهر: أنه يسقط عن أربابها، ولا يؤمر بالأداء ثانياً.

وإن أخذ الجبايات أو مالاً بطريق المصادرة فنوى صاحب المال عند الدفع الزكاة.. اختلفوا فيه، والصحيح: أنه تسقط عنه الزكاة؛ كذا قاله الإمام السرخسي. انتهى،

فالظاهر منه: سقوط الزكاة [٢٢٩/ب] في الأموال الظاهرة والباطنة إن نوى عنها عند الدفع، وكذا الظاهر من «الهداية»، لكن قال في «العناية»: والصحيح: أنها لا تسقط في الأموال الباطنة وإن نواها؛ لأنه ليس للطالب - أي السلطان الجائر - ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة، وهكذا صحّح وعلّل في «الولوالجي»، وفي قول المصنف: «زكاة السّوائم»: إشارة إليه، فاختلف التصحيح في الأموال الباطنة.

وقال في «فتح القدير» عن «المبسوط»: وما يأخذه ظلمة زماننا؛ من الصدقات والعشور والجزاء والخراج والجبايات والمصادرات.. فالأصح: أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع المتصدق عليهم؛ لأن ما في أيديهم أموال المسلمين، وما عليهم من التبعات فوق أموالهم، فلو ردّوا ما عليهم.. لم يبق في أيديهم شيء.. فكانوا فقراء.

وقال ابن مسلمة: يجوز أخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان أميراً ببلخ وجبت عليه كفارة يمين، فسأل فأفتوه بالصيام، فجعل يبكي ويقول

لحشمه: إنهم يقولون لي: «ما عليك من التبعات فوق ما لك من المال، فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئاً».

وعلى هذا: لو أوصى بثلث ماله إلى الفقراء فدفع إلى السلطان الجائر.. سقط. ذَكَرَهُ «قاضي خان» في «الجامع الصغير».

وهل يجوز للفقراء أخذها بغير علم صاحبه؟ ففي «الخلاصة»: من وجبت عليه الزكاة ولا يؤدي.. لا يحلّ للفقراء أن يأخذها من ماله بغير علمه، وإن أخذه.. له أن يسترده إن كان قائماً، ويضمنه إن كان هالكاً أو مستهلكاً؛ لأن الحق ليس لهذا الفقير بعينه.. انتهى.

* * *

(بَابُ زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْعُرُوضِ)

نِصابُ الذَّهَب: عشرُون مِثْقَالاً.

ونِصابُ الْفِضَّةَ: مِائَتَا دِرْهَمٍ.

وَفِيهِمَا رُبُعُ الْعُشْرِ.

ثمَّ في كلِّ أربعةِ مثاقيلَ وأربعينَ درهماً بحسابِهِ.

(بابُ زَكَاةِ الذَّهَبِ والفِضَّةِ والعُروض)

جمع عرض، قال في «المصباح»: العَرَض - بفتحتين -: متاع الدنيا، وبالسكون: المتاع، قالوا: الدراهم والدنانير عين، وما سواهما عرض، والجمع عروض؛ مثل: فلس وفلوس.

وقال أبو عبيد: العروض الأمتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيواناً ولا عقار. انتهى.

والذي ظهر من كلام المصنف: هو ما قاله أبو عبيد.

(**نصاب الذهب: عشرون مثقالاً**)، وهو ما يكون: كل سبعة منها وزن عشرة دراهم.

(**ونصاب الفضة: مائتا درهم**) وهو ما يكون: العشرة منها وزن سبعة مثاقيل، الأصل ههنا: ما روي أنه ﷺ كتب إلى معاذ أن خذ من كل مائتي درهم: خمسة دراهم، ومن كل عشرين مثقالاً من ذهب: نصف مثقال.

(**وفيهما: ربع العشر**)؛ لما رويناه، أطلق الربع.. فشمل المصكوك منها وغير المصكوك، وكذا الحال في عشرة المهر، وأما في غير الذهب والفضة: فلا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصاباً مصكوكاً من أحدهما؛ لأن لزومها مبني على التقوم، والعرف: أن يقوم بالمصكوك، وكذا نصاب السرقة احتياطاً للدَّرء؛ كذا في «فتح القدير».

(**ثم في كل أربعة مثاقيل وأربعين درهماً بحسابه**)؛ يعني لا شي فيما زاد عشرين

وَقَالا: مَا زَادَ: بِحِسَابِهِ وَإِن قَلَّ.

مثقالاً إلى أن بلغ خمسه وهو أربعة مثاقيل: ففيها [٢٣٠/أ] قيراطان مع الواجب الأوّل؛ أعني: نصف مثقال؛ لأن لكلّ واحد من الأربعة نصف قيراط، فللأربعة: قيراطان، والمثقال: عشرون قيراطاً.

ولا فيما زاد على مائتي درهم إلى أن بلغ خمسه وهو أربعون.. ففيه درهم مع الواجب الأول أعني خمسة دراهم، فالعفو في الذهب: ثلاثة مثاقيل، وفي الفضة: تسعة وثلاثون درهماً، وإذا بلغ الزائد بثمانين درهماً.. ففيه درهمان مع الواجب الأول، وهكذا هذا عند أبي حنيفة.

(**وقالا: ما زاد بحسابه وإن قلّ**) بلا عفو؛ فإذا زاد درهم.. ففيها جزء من أربعين جزءاً من درهم؛ لقول علي: «فما زاد.. فبحسابه» ولأن الزكاة: وجبت شكراً لنعمة المال، واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغناء، ولا معنى لاشتراطه بعد ذلك فيما لا يلزم التشقيص؛ كما في السّوائم، فإنه: إنما عفي فيها بعد النصاب حذراً عن لزوم التشقيص؛ لما فيه من ضرر الشركة.

ولأبي حنيفة قوله ﷺ لمعاذ: «لا تأخذ مما زاد على مائتي درهم حتى يبلغ أربعين»، ولأن الحرج مدفوع، وفي إيجاب الكسور حرج بيّن، وقول علي لا يعارض المرفوع.

ومما يبتنى على هذا الأصل أنه: لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها الحولان، فعنده: عليه عشرة، وعندهما: خمسة؛ لأنه وجب عليه في العام الأوّل خمسة وثمن، فيبقى السالم من الدين في العام الثاني: مائتين إلّا ثمن درهم، فلا يجب فيه الزكاة، وعنده: لا زكاة في الكسور.. فيبقى السالم مائتين، ففيها خمسة أخرى.

فإن قيل: حديث معاذ وإن كان مرفوعاً.. إلا أنه لا يمنع الوجوب على ربّ المال فيما دون الأربعين؛ لأنه إنما نهى فيه المصدق عن الأخذ فيما دون الأربعين، لا الوجوب على رب المال وإعطاؤه، وحديث علي: تعرض لوجوبه.. فيقدم عليه.

وَالْمُعْتَبَرُ فيهِمَا: الْوَزْنُ وجوباً وَأَدَاءً.

وَفِي الدَّرَاهِمِ: وزنُ سَبْعَةٍ، ....

قلنا: المراد نهي المصدق عن الأخذ لا مطلقاً، بل أخذ الواجب على رب المال؛ لأنه لبيان الواجب، فيلزمه أن لا وجوب على رب المال فيما دون الأربعين؛ إذ لو كان.. لما نهي عنه، فكان المعنى: لا تأخذ ممّا زاد على مائتي درهم إلى أن بلغ أربعين؛ إذ لا وجوب عليه قبل أن يبلغ إليه.

(والمعتبر فيهما) أي في الذهب والفضة في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات: (الوزن وجوباً وأداء)؛ أي: يعتبر أن يكون المؤدّى فيهما قدر الواجب وزناً لا قيمةً عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال زفر: تعتبر القيمة، وقال محمّد: يعتبر الأنفع للفقراء، حتى لو أدى عن خمسة دراهم خمسة زيوفا قيمتها أربعة جياد.. جاز عندهما، خلافاً لمحمّد وزفر، ولو أدى أربعة جيّدة قيمتها خمسة رديئة.. لا يجوز إلّا عند زفر.

وأما اعتبار الوزن وجوباً؛ أي: دون العدد والقيمة.. بالاتفاق، حتّى لو كان له إبريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان.. فلا زكاة فيها، وكذا الذهب.

(و) المعتبر (في الدراهم: وزن سبعة)؛ لأن الدراهم في الابتداء كانت على ثلاثة أصناف.

صنف منها: كلّ عشرة منه عشرة [٢٣٠/ب] مثاقيل، كل درهم مثقال.

وصنف منها: كل عشرة منه ستة مثاقيل، كل درهم ثلاثة أخماس مثقال.

وصنف منها: كل عشرة منه خمسة مثاقيل، كل درهم نصف مثقال.

وكان الناس يتصرفون بها ويتعاملون فيما بينهم إلى أن استخلف عمر رضي الله عنه، فأراد أن يستوفي الخراج بالأكثر، فالتمسوا منه التخفيف، فجمع حُسَّاب زمانه ليتوسّطوا ويوفّقوا بين الدّراهم كلّها وبين ما رامه عمر والرعية فاستخرجوا له وزن

وَهُوَ أَن تَكونَ الْعشْرَةُ مِنْهَا وزنَ سَبْعَةِ مَثَاقِيلَ.

وَمَا غلبَ ذَهَبُهُ أَو فضَّتَهُ.. فَحُكْمُهُ حكمُ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ الخالصَينِ.

وَمَا غلبَ غِشُّهُ.. تعْتَبرُ قِيمَتُهُ لَا وَزنُهُ.

السبعة؛ لأنها كما كانت ثلث مجموع الأنواع الثلاثة.. كانت أيضاً مجموع ثلث الأنواع الثلاثة.

(**وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل**)، فيكون المثقال: كل سبعة منه وزن عشرة دراهم، ومنه اعترض عليه بأنه تعريف دوري؛ لأن كلاً من المثقال والدراهم أخذ في تعريف الآخر.

وأجيب: بأن كلاً منهما معروف في نفسه، وإنما المجهول نسبة كل منهما إلى الآخر، فعرف نسبة الدرهم إلى المثقال بما ذكر.

وقد يقال: إنه تعريف لفظي لا يجتنب فيه ما يجتنب عنه في الحقيقي.

(**وما غلب ذهبه أو فضته**) بأن يزيد على النصف (**..فحكمه حكم الذهب والفضة الخالصين**)؛ لأن المغلوب مستهلك.. فتجب فيه زكاة الخالصين لا زكاة العروض ولو كان أعدّها للتجارة.

(**وما غلب غشّه**) وكذا الفلوس الرائجة (**.. تعتبر**) في الزكاة (**قيمته لا وزنه**)؛ لأن الوزن ثبت نصاً في الحجرين؛ فإن بلغت قيمته نصاباً من أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة - وهي التي غلبت فضّته - وجبت فيها الزكاة، وإلّا.. فلا.

وإن كانت الفضة والغشّ سواءً وكذا الذهب معه.. ذكر أبو نصر: تجب فيه الزكاة احتياطاً؛ كأنها كلها فضة.

وقيل: لا يجب أصلاً.

وقيل: يجب درهم ونصف، هكذا حكي.

وقال في «فتح القدير»: القول الثالث لا بد من كونه على اعتبار أن يخلص، وعنده ما يضمه إليه فيخصه درهماً ونصف، وحينئذ.. فليس في المسألة إلا قولان؛

وتُشترطُ نِيَّةُ التِّجَارَةِ فِيهِ كالعُروضِ.

لأن هذا التقدير: لا يخالفه فيه أحد، فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع. انتهى.

ومن هنا: علم حكم الذهب المخلوط بالفضة؛ فأيهما غلب.. فالحكم له.

(وتشترط نية التجارة فيه) أي فيما غلب غشه.

ولا بد أن تكون النية حين كونه مالكاً له، لأن مجرد النية بعد الملك لا تعمل بلا اقتران عمل التجارة.

(كالعروض) فإنه لا بد في العروض من النية المقارنة للشراء، حتى يكون مال تجارة، لكن الشرط فيما غلب غشه ليس مجرد نية التجارة، بل إما بهذه، أو كونه أثماناً رائجة فإن وجد أحد هذين الشرطين.. فيعتبر قيمته في النصاب، وإلا.. فينظر: إن كانت فضته بحيث يتخلص منه وتبلغ نصاباً وحدها، أو بالضم إلى غيرها.. تجب فيها زكاة الفضة؛ لأن عين الفضة لا يشترط فيها نية التجارة ولا القيمة، وإن لم تكن بحيث يتخلص منه فضته.. فلا شيء عليه؛ لأن الفضة قد هلكت فيه؛ لعدم الانتفاع بها لا حالاً ولا مآلاً فبقيت الغش، وهي عروض، فيشترط فيه نية التجارة إن لم تكن أثماناً رائجة على الصحيح.

فإن قيل: إذا اشترى [٢٣١/أ] بمال التجارة عروضاً.. تجب فيه الزكاة، وإن لم يَنْوِ للتجارة.

قلنا: النية في الأصل كاف فيها؛ كأجرة دار التجارة وعبد التجارة.

واعلم: أنه لا بدّ من بقاء العين في لزوم الزكاة، حتى لو لم تبق العين.. لا زكاة فيه؛ لما قال في «التاتارخانية»: العمال الّذين يعملون للنّاس بأجر إذا اشتروا أعياناً للعمل بها، فحال الحول عليها عندهم - وكل عين يبقى لها أثر في العين بحيث يرى كالعصفر والزعفران وما أشبه ذلك -.. ففيها الزكاة، وما لا يبقى له أثر في العين، بحيث لا يرى كالصّابون والأشنان.. فلا زكاة في عينه وذكر في «الأصل» الخباز: إذا اشترى ملحاً أو حطباً للخبز.. فلا زكاة فيه؛ لأن معنى التجارة لا يتحقق فيه لأنه

وَتجبُ فِي تِبرِهِما وحُلِيِّهما وآنيتِهِما.

وَفِي عُرُوضُ تِجَارَةٍ بلغت قيمتُهَا نِصَاباً مِن أَحدِهمَا.. تُقَوَّمُ بِمَا هُوَ أَنْفَعُ لِلْفُقَرَاءِ، ....

يصير مستهلكاً من كلّ وجه، ولو اشترى سمسماً ليجعله على وجه الخبز.. ففيه الزكاة؛ لأن عينه تبقى بعد الخبز، فيمكن تحقيق معنى التجارة فيه.. انتهى.

(وتجب) الزكاة (في تبرهما) أي ما كان غير مضروب منهما، وإذا ضرب.. كان دراهم ودنانير على ما في «المغرب».

(وحليّهما وآنيتهما) وقال الشافعي: لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال؛ لأنه مبتذل في مباح، فشابه ثياب البذلة.

قلنا: إن السبب مال نام، ودليل النماء، موجود وهو: الإعداد للتجارة خلقة، والدليل هو المعتبر، بخلاف ثياب البذلة؛ لعدم دليل النماء فيها، والأصل فيها الابتذال.

(و) تجب أيضا (في عروض تجارة بلغت قيمتها نصاباً من أحدهما) يحتمل أن يكون عطفاً على قوله: «في تبرهما» وعلى قولهما: «وفيهما» في أوّل الباب، على ما يشعر به إعادة كلمة «في» أي: وفيهما ربع العشر أيضاً.

ونوقض بما لو اشترى أرض خراج ناوياً بها للتجارة، أو اشترى أرض عشر ناوياً للتجارة وزرعها، أو اشترى بذراً للتجارة وزرعه أو اشترى عبداً للخدمة ناوياً بيعه إن وجد فيه ربحاً.. فإنه لا زكاة في كلها مع أنها عروض تجارة، حيث اشتراها للتجارة.

وأجيب: بمنع كونها للتجارة؛ فإنه مؤنة لزوم الخراج والعشر في أرضهما، والبذر يخرجها عن كونها للتجارة، وكذا كون العبد للخدمة.. يخرجه عنها.

وعن محمد: إن في الأرض التي اشتراها للتجارة زكاة.

وقد يقال: إن الأرض مطلقاً ليست بعروض.

ثم بين كيفيّة تقويم العروض بقوله: (تقوّم بما هو أنفع للفقراء) عند أبي حنيفة،

أي: يقوّم بما يبلغ نصاباً، فبأيهما يبلغ.. يقوّم به احتياطاً لحقّ الفقراء.

وقال أبو يوسف: يقومها بما اشترى إذا كان الثمن من النقود؛ لأنه أقرب لمعرفة المالية؛ لأن الظاهر أنه يشتريه بقيمته، وإن اشتراها بغير النقود.. يقومها بالغالب من النقود.

وعن محمد: يقومها بالغالب من النقود على كلّ حال: كما في المغصوب والمستهلك.

ويقوم في البلد الذي فيه المال، حتى لو كان بعث عند التجارة إلى بلد أخرى لحاجة فحال الحول.. تعتبر قيمته في ذلك البلد.

ولو كان في مفازة.. تعتبر قيمته في أقرب الأمصار على ذلك الموضع [٢٣١/ب].

ثم قول أبي حنيفة فيه: أن تعتبر القيمة يوم الوجوب، وعندهما: يوم الأداء، والخلاف مبني على أن الواجب.

عندهما: جزء من العين وله ولاية منعهما إلى القيمة.. فتعتبر يوم المنع؛ كما في منع الوديعة وولد المغصوب.

وعنده: الواجب أحدهما ابتداء، ولذا يجبر المصدّق على قبولها، فيستند إلى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب.

ولو كان النصاب مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً.. كان له أن يدفع ربع عشر عينه في الغلاء والرخص اتفاقاً: فإن أحبّ إعطاء القيمة.. جرى الخلاف المذكور، وكذا إذا استهلك ثم تغير؛ لأنّ الواجب مثل في الذمة.. فصار كأن العين قائمة.

ولو كان نقصان السّعر لنقصٍ في العين بأن ابتلتّ الحنطة.. اعتبر يوم الأداء اتفاقاً؛ لأنه هلاك بعض النصاب بعد الحول.

وتُضَمُّ قيمتُهَا إِلَيْهِمَا؛ ليتمَّ النِّصابُ.

وَيَضمُّ أَحدُهمَا إِلَى الآخرِ ....

أو كانت الزيادة لزيادتها.. اعتبر يوم الوجوب اتفاقاً؛ لأن الزيادة بعد الحول لا تضم؛ نظيره:

اعورّت أمة التجارة مثلاً بعد الحول فانتقصت قيمتها.. تعتبر قيمتها يوم الأداء.

أو كانت عوراء فانجلى البياض بعده فازدادت قيمتها.. اعتبر يوم تمام الحول.

(وتضم قيمتها) أي قيمة عروض التجارة (إليهما) أي إلى الذهب والفضة (ليتم النصاب)؛ لأنّ الكل جنس واحد من حيث إنها: مال التجارة، وإن اختلفت الجهة ووجوب الزكاة باعتبار التجارة.

وكذا تضم بعض عروض التجارة إلى بعض بالقيمة، وإن اختلفت أجناسها.

بخلاف السّوائم المختلفة الجنس.. فإنها لا تضم بعضها إلى بعض بالإجماع؛ كالإبل والغنم؛ لاختلاف الجنس.

ويضم الدَّين إلى العين، حتى لو كان عنده مائة درهم وله دَين مائة على الناس.. وجب عليه الزكاة؛ على ما في «فتح القدير».

(ويضم أحدهما) أي أحد الذهب والفضة (إلى الآخر)؛ أي: عندنا، خلافاً للشافعي.. فإنه يقول: لا يضم أحدهما إلى الآخر، بل يعتبر كمال النصاب من كلّ واحد منهما على حدة؛ لكونهما جنسين مختلفين حكماً وحقيقةً.. فلا يضم أحدهما إلى الآخر في تكميل النصاب؛ كما في السوائم.

أما اختلافهما حقيقةً: فظاهر.

وأما حكماً: فلعدم جريان ربا الفضل بينهما، مع كون الربا مما يثبت بالشبهة.

والاتحاد من حيث الثمنية.. لا يوجب اتحاد الجنس؛ كالركوب في الدواب، بخلاف ضم العروض إليها؛ لأنه من قبيل ضم ذهب وفضة؛ لأن وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة، والقيمة: هي النقدان.

بِالْقِيمَةِ، وَعِنْدَهُمَا: بالأَجزاءِ.

قلنا: إنما كانا نصاب الزكاة بسبب وصف الثمنية؛ لأنه المقيد لتحصيل الأغراض وسدّ الحاجات، لا لخصوص اللون أو الجوهر، وهذا: لأن ثبوت الغنى -وهو السبب في الحقيقة -إنما هو بذلك لا بغيره، وقد اتّحدا فيه.. فكانا جنساً واحداً في حق الزكاة، وإن لم يعتبر الاتحاد في حق غيرها من الأحكام؛ كالتفاضل في البيع، فحقيقة السبب: الثمن المقدر بكذا إذا كان بصورة كذا، وبكذا إذا كان بصورة كذا، بخلاف [الركوب] فإنه: ليس المحقق للسببيّة للسوائم، فإن الغنى لم يثبت باعتباره، بل: باعتبار ماليتها المشتملة على [٢٣٢/أ] منافع شتى تستدّ بها الحاجات.

أعظمها منفعةً الأكلُ.

ثم اختلف علماؤنا الثلاثة في كيفية الضم، وإليه أشار بقوله:

(بالقيمة)؛ أي: عند أبي حنيفة.

(وعندهما: بالأجزاء) بأن يعتبر تكميل أجزاء النصاب من الربع والنصف وباقيها؛ فإذا كان من الذهب عشرة.. يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو مائة، فلو كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل تبلغ قيمتها مائة درهم.. لا زكاة عليه عندهما؛ لأن المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب، فالحاصل: ثلاثة أرباع نصاب واحد، فبقي ربع واحد.. فلا يتكامل الأجزاء.

وعنده: تجب؛ لأن الحاصل تمام نصاب الفضة قيمة.

وفي «المحيط»: لو كان له مائةُ دراهم وعشرةُ دنانير، قيمتها أقل من مائة.. تجب الزكاة عندهما، واختلفوا على قول أبي حنيفة؛ قيل: لا يجب؛ لأنه يعتبر القيمة وباعتبارها.. لا يتم النصاب، والصحيح: يجب عنده أيضا؛ لأنه إن لم يمكن تكميل نصاب الدّراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدّراهم؛ لأن قيمتها تبلغ عشرة دنانير.. فتكمل احتياطاً لإيجاب الزكاة.. انتهى.

فظهر منه: أن أبا حنيفة يعتبر القيمة، سواءً تكامل الأجزاء أو لا.. فوجب الزكاة في هذه المسألة لتكامل الأجزاء عندهما، وتكاملِ القيمة عند أبي حنيفة، لكن اعتبار القيمة عنده ليس يلزم من أحد النقدين عيناً، بل من أيهما كان.

قال في «الكافي» ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء؛ كمائة دراهم وعشرة دنانير؛ لأنه متى انتقص قيمة أحدهما.. تزداد قيمة الآخر، فيمكن تكميل ما ينتقص قيمته بما زاد. انتهى.

وفيه بحث من وجهين:

أمّا أوّلاً: فلأن الظاهر من قوله: «ولا تعتبر القيمة عند تكامل الأجزاء».. عدم اعتبارها عند تكامل الأجزاء أصلاً، لا لهما ولا لأحدهما، ووجوب الزكاة في تلك المسألة: إنما هو لتكامل الأجزاء باتفاق الثلاث، لا لتكامل القيمة عند أبي حنيفة، وهذا مع كونه مخالفاً لما ذكرناه من «المحيط».. يلزمه أن تجب الخمسة في مائة درهم وعشرة دنانير، سواءً كانت قيمة العشرة أقل من مائة أو أكثر منها؛ كمائة وثمانين، مع أن الظاهر: وجوب السبعة حين كون القيمة مائة وثمانين، لا الخمسة؛ اعتباراً بالقيمة؛ على ما في «فتح القدير» و«البحر».

وأما ثانياً: فلأن تعليله بقوله: «لأنه متى انتقص» يفيد.. وجوب اعتبار قيمة ما زاد عند انتقاص أحدهما بعينه.. فلا ينطبق المدعى.

ثم اعلم: أنّ أصلهما ههنا أن القيمة.. لا تعتبر في عين النقدين، وإنما المعتبر فيهما الوزن؛ بدلالة حالة الانفراد، حتى لو كان له إبريق فضة وزنه مائة وخمسون، وقيمته: مائتان..لم يجب فيهما الزكاة.

ولأبي حنيفة: أن الضم للمجانسة، وهي: باعتبار المعنى، وهو القيمة، لا باعتبار الصورة، ألا ترى أنهما صارا جنساً واحداً من كونهما قيم الأشياء.. فيضمان به، بخلاف حالة الانفراد؛ لأن القيمة فيهما إنما تظهر إذا قوبل أحدهما بالآخر، أو عند

وَيَضمُّ مُسْتَفَادٌ مِن جنسِ نِصَابٍ إِلَيْهِ فِي حولِهِ وَحُكمِهِ.

الضم، ولم يوجد شيء منهما عند انفراد المصوغ، حتى لو وجب تقويمه في حقوق [٢٣٢/ب] العباد؛ بأن استهلك.. قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة، بخلاف ما إذا بيع بجنسه؛ لأن الجودة والصنعة.. ساقطتا الاعتبار في الرّبويات عند المقابلة بجنسها.

(ويضم مستفاد من جنس نصاب إليه) أي إلى النصاب (في حوله)؛ لأن حولان الحول على الأصل: حولان على التبع أيضاً، قال في «فتح القدير»: إنما يضم المستفاد قبل الوجوب، حتى لو أخر الأداء فاستفاد بعد الحول.. لا يضمه عند الأداء.

(وحكمه)؛ لأن الوجوب على الأصل: وجوب على التبع المستفاد.

واعلم: أن المستفاد على ضربين:

من جنس الأصل.

ومن خلاف جنسه.

والثاني: لا يضم بالاتفاق.

والأول: إما أن يكون حاصلاً بسبب الأصل كالأولاد والأرباح، أو: بسبب مقصود.

فالأول: يضم بالاتفاق.

والثاني: مثل أن يكون عنده مقدارُ ما يجب فيه الزكاة من السائمة، فاستفاد من ذلك الجنس في أثناء الحول بشراء أو بهبة أو ميراث.. ضمّها إلى الأصل وزكى كلها عندنا، خلافاً للشافعي.

ولنا: أن علة الضم في الأولاد والأرباح: هي المجانسة، وهذه العلة موجودة في محلّ النزاع أيضاً.. فثبت حكمها أيضاً.

ونقصانُ النّصابِ فِي أَثْنَاءِ الْحولِ لَا يَضُرُّ إن كَمُلَ فِي طَرفَيْهِ.

(ونقصان النصاب) أطلق النصاب: ليتناول كل ما يجب فيه الزكاة؛ كالنقدين والعروض والسوائم، وقيد بالنقصان: احترازاً عن هلاك الكل؛ فإنه يقطع الحول بالاتفاق.

(في أثناء الحول)، وأما نقصان قيمة النصاب بعد الحول.. فهو: مضر عند أبي يوسف ومحمد، خلافاً لأبي حنيفة.

قال في «الخلاصة» رجل اشترى متاعاً بمائتي درهم للتجارة، فحال عليه الحول وهو كذلك، ثم صار قيمته مائة وسبعين؟ قال أبو حنيفة: عليه زكاة مائتي درهم، وعندهما: زكاة ما بقي. انتهى.

(لا يضر إن كمل في طرفيه)؛ لأن في اعتبار النصاب فيما بينهما حرجاً؛ لأنه قلَّ ما يبقى المال حولاً على حاله، فاعتبرنا طرفيه احتياطاً.

لكن: لا بدّ من بقاء جزء من النصاب ولو درهماً أو فلساً - على ما في «فتح القدير» - ليضم المستفاد في آخر الحول إليه؛ لأن هلاك الكلّ.. يبطل انعقاد الحول عليه، ولهذا لو اشترى عصيراً للتجارة يساوي مائتي درهم، فتخمر في أثناء الحول، ثم تخلل، والخل يساوي مائتي درهم.. يستأنف الحول للخل، وبطل الحول الأول.

ولو اشترى شياهاً تساوي مائتي درهم فماتت كلها، ودبغ جلدها يساوي مائتي درهم.. لا يبطل الحول الأول، بل يزكيها إذا تم الحول، كذا قالوا، لكنه يخالف ما في «فتح القدير» عن ابن سماعة عن محمد: اشترى عصيراً بمائتي درهم فتخمر بعد أربعة أشهر، فلما مضت سبعة أشهر إلا يوماً صار خلاً يساوي مائتي درهم فتمت السنة.. كان عليه الزكاة؛ لأنه عاد للتجارة كما كان. انتهى.

هذا عندنا.

وَلَو عجَّلَ ذُو نِصَابٍ لسنينَ أَو لنُصُبٍ.. صَحَّ.

وقال زفر: لا يلزم الزكاة إلا أن يكون النصاب من أول الحول إلى آخره كاملاً؛ لأن حولان الحول على المال [٢٢٣/أ] شرط للوجوب.. فكل جزء من الحول بمعنى أوله وآخره.

قلنا: إن اشتراط النصاب في الابتداء: للانعقاد، وفي الانتهاء: للوجوب، وما بينهما بمعزل عنهما جميعاً، بل اعتباره فيما بينهما حرج على ما ذكرناه، فلا يكون كلّ جزء منه بمعنى أوله وآخره.

(ولو عجّل ذو نصاب لسنين أو لنصب) متعدّدة (.. صحّ).

أما الأوّل: فلأنه أدّى بعد انعقاد سبب الوجوب - وهو النصاب - فيجوز لسنة وسنتين فصاعداً؛ كتقديم الكفارة بعد الجرح قبل السّراية؛ فلو كان له أربع مائة فعجّل عن خمس مائة ظاناً أنها في ملكه.. له أن يحتسب الزّيادة من السنة الثّانية.

ولو حال على مائتين فأدّى خمسة وعجّل خمسة ثم استفاد عشرة.. جاز.

وقال زفر.. لا يجوز المعجّل عن السنة الثانية.

وأما الثاني: فلأن النصاب الأوّل هو الأصل في السببيّة، والزائد عليه تابع، والسبب في الأصل سبب في التابع، فكان هذا تقديماً بعد وجود السبب للكل.. فجاز، وإن لم يكن بعض النصب موجوداً حال الأداء.

فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن ألف، ثم استفادها فتمّ الحول وعنده ألف.. جاز عن الألف، خلافاً لزفر.

قيّد بقوله: «ذو نصاب» تنصيصاً على شرط جواز التعجيل؛ لأنه لو عجّل قبل أن يملك النّصاب ثم تمت الحول على النّصاب.. لا يصح؛ لعدم انعقاد السبب حين الأداء، وفيه شرطان آخران.

أحدهما: أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول، حتّى لو عجّل خمسةً من ثمانين، ثم هلك ما في يده إلّا درهماً، ثم استفاد آخر فتم الحول على مائتين.. صح

تعجيله، بخلاف ما لو لم يبق في يده درهم أصلاً، ثم استفاد آخر فتمَّ الحول على النصاب المستفاد؛ حيث: لم يصح تعجيله عن المستفاد، بل: يعتبر الحول من ابتداء المستفاد؛ ويلزمه زكاته.

والثاني: أن يكون النصاب كاملاً في آخر الحول، حتى لو عجّل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون.. فلا زكاة عليه، حتى إنّه إن كان صرفها إلى الفقراء يكون نفلاً، وإن كانت قائمة في يد السّاعي أو الإمام.. أخذها، وإن باعها الإمام لنفسه.. ضمنها، بخلاف ما لو كان أداؤها في آخر الحول.. فإنها تقع عن الزكاة، وإن انتقص النصاب بأدائه؛ كذا في «النهاية» عن «الإيضاح»، وتعقبه في «فتح القدير»؛ بأنه خلاف الصحيح في فصل السّاعي، بل الصّحيح فيما إذا كانت في يد السّاعي: وقوعها زكاة.. فلا يستردها. انتهى .

وهو المختار على ما في «الخلاصة»، حيث قال: مائتا درهم حال عليها الحول إلا يوماً، فعجّل من زكاتها شيئاً، ثم حال الحول على ما بقي.. لا زكاة عليه، وعلى هذا: لو تصدّق شاة بنية الزكاة على الفقير من أربعين شاة فتم الحول.. لا يجوز عن الزكاة.

أما لو عجّل شاة عن أربعين إلى المصدق، فتم الحول والشاة في يد المصدّق.. جاز، هو المختار؛ لأنَّ الدفع على المصدق: لا يزيل ملكه عن المدفوع، أما الدفع إلى الفقير.. فيزيل. انتهى.

ويمكن الجواب عنه: بما في «شرح الزيادات» لقاضي خان: أنه إذا عجّل خمسة من مائتين؛ فإمّا أن حال الحول وعنده مائة وخمسة [٢٣٣/ب] وتسعون، أو استفاد خمسة أخرى فحال الحول على مائتين، أو انتقص من الباقي درهم فصاعداً، وهذه ثلاث فصول.

ففي الفصل الأوّل[1]:

١- إن كانت تلك الخمسة المؤداة قائمة في يد السّاعي.. فالقياس: أن لا تجب الزكاة، ويأخذ الخمسة من السّاعي؛ لأنها خرجت عن ملكه بالدفع إلى السّاعي.

٢- وإن لم تخرج عن ملكه.. فهي في معنى الضمار؛ لأنه لا يملك الاسترداد قبل الحول، وفي الاستحسان: تجب الزكاة؛ لأن يد السّاعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب، فقيامه في يده كقيامها في يد المالك، ولأن المعجل يحتمل: أن يصير زكاة فتكون يده يد الفقراء، ويحتمل: أن لا يصير زكاة.. فتكون يده يد المالك، فاعتبرنا يده: يد المالك احتياطاً، وإنما لم يملك الاسترداد؛ لأنه عينها زكاة من هذه السنة، فما دام احتمال الوجوب قائماً.. لا يكون له أن يسترد؛ كمن نقد الثمن في بيع بشرط الخيار للبائع.. لا يمكنه الاسترداد، ولم يكن في معنى الضّمار؛ لأنه أعدّها بغرض والمعدّ لغرض ليس ضماراً.

٣- وكذا تجب الزكاة لو كان السّاعي استهلكها، أو أنفقها على نفسه قرضاً؛ لأن بذلك وجب المثل في ذمته، وذلك كقيام العين في يده.

٤- وكذا لو أخذها الساعي عمالة؛ لأن العمالة إنما تكون في الواجب، وما قبضه: غير واجب.. فيجب عليه الضمان، وبسبب ذلك تجب الزكاة وتقع تلك الخمسة زكاةً.

٥- بخلاف ما إذا صرفها الساعي إلى الفقراء، أو إلى نفسه وهو فقير.. لا تجب الزكاة؛ لأن السّاعي مأمور بالصّرف إليهم، ولو صرف المالك بنفسه إليهم.. يصير ملكاً لهم وينتقص به النصاب، فكذلك ههنا.

٦- وكذا: لا تجب لو ضاعت من السّاعي قبل الحول ووجدها بعده؛ لأنه بالضياع صار ضماراً، وللمالك حينئذ أن يستردها؛ كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجدها بعده، وإنما يملك الاسترداد لأنه عَيَّنَها لزكاة هذه السنة ولم تصر.

(١) أي: إذا لم تزد ولم تنقص.

٧- ولو لم يستردها، حتى دفعها السّاعي إلى الفقير.. لم يضمن، إلا إذا كان المالك نهاه.

وفي الفصل الثاني[1]: تصير الخمسة المؤداة زكاة في الوجوه السبعة كلّها من وقت التعجيل، ولا تجب عليه زكاة تلك الخمسة وإن كانت قائمة عند الساعي.

أما عند أبي حنيفة: فلأنه لا يرى الزكاة في الكسور؛ على ما مر.

وأمّا عندهما: فلأنها ظهر خروجها عن ملكه من وقت التعجيل.

وفي الفصل الثالث: إذا انتقص عما في يده.. فلا تجب الزكاة في الوجوه كلها، فيستردّ. إن كانت في يد الساعي، وإن استهلكها أو أكلها قرضاً، أو بجهة العمالة.. ضمن، ولو تصدّق بها على الفقراء أو على نفسه وهو فقير.. لا يضمن؛ لما ذكرناه، إلا إن تصدق بها بعد الحول.. فيضمن عند أبي حنيفة، علم بالنقصان أو لم يعلم.

وعندهما: إن علم.. ضمن، ولو كان نهاه.. ضمن عند الكل.

فهذه: إحدى وعشرون احتمالاً في الفصول الثلاثة، ذكرها في «فتح القدير» عن «شرح الزيادات» فعلى ما ذكر في الفصل الثالث: يستقيم ما ذكره صاحب «النهاية».. فيحمل عليه حتى يستقيم.

ثم قال في «فتح القدير»: [٢٣٤/أ] اعلم: أنّ ما ذكره في الفصل الأوّل: أن السّاعي إذا أخذ الخمسة عمالة ثم حال الحول ولم يكمّل النّصاب في يد المالك.. تقع الخمسة زكاة، بناء على وجوب الزكاة في هذه الصّورة، بسبب لزوم الضّمان على السّاعي؛ لأنه لا عمالة في غير الواجب، ذكر في مثله من السّائمة خلافه، وقال ما حاصله:

إذا عجل شاة عن أربعين، فتصدّق بها السّاعي قبل الحول وتم الحول ولم يستفد شيئاً.. يقع تطوّعاً، ولا يضمن.

---

(١) أي: إذا زادت عما في يده.

ولو باعها السّاعي للفقراء وتصدّق بثمنها.. فكذلك؛ فإن كان الثمن قائماً في يده.. يأخذه المالك؛ لأنه بدل ملكه، ولا تجب الزكاة؛ لأن نصاب السائمة نقص قبل الحول، ولا يكمّل بالثمن؛ فإن كانت الشاة قائمة في يد السّاعي.. صارت زكاة كما قدّمناه؛ لأن قيامها في يده كقيامها في يد المالك.

ولو كان الساعي أخذها من عمالته وأشهد على ذلك أو جعلها الإمام له عمالة فتم الحول، وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قائم في يد السّاعي.. فلا زكاة عليه ويستردّها؛ لأنه لما أخذها من العمالة.. زالت عن ملكه فانتقص النصاب.. فلا تجب الزكاة، وله أن يستردها؛ لأنها في يده بسبب فاسد.

فإن كان السّاعي باعها قبل الحول أو بعده.. فالبيع جائز؛ كالمشتري شراءً فاسداً إذا باع.. جاز بيعه ويضمن قيمته للمالك، ويكون الثمن له؛ لأنه بدل ملكه.

ثم بيّن الفرق بين السائمة وبين غيرها بأنها: لما خرجت عن ملك المعجّل بذلك السّبب.. فحين تم الحول يصير ضامناً بالقيمة، والسائمة لا يكمّل نصابها بالدَّين.

وقال في «قاضي خان»: لو عجّل الزكاة عن إحدى المالين، أسود وأبيض، فاستحق ما عجّل منه في يد المالك قبل الحول.. لم يكن المعجل عن الباقي، وكذا لو استحق بعد الحول؛ لأن في الاستحقاق عجل عما لم يكن ملكه.. فبطل التعجيل.

وفيه أيضاً: لو كان له خمس من الإبل الحوامل يعني الحِبال، فعجل شاتين عنها وعمّا في بطونها ثم نتجت خمساً قبل الحول.. أجزأه عمّا عجل.

وإن عجّل عمّا كمل في السنة الثانية.. لا يجوز.

قال في «فتح القدير»: رجل له ألف درهم بِيض وألف سُود فعجّل خمسة وعشرين عن البِيض فهلكت البِيض قبل تمام الحول، ثم تم.. لا زكاة عليه في السّود، ويكون المخرج عنها.

وَلَا شَيْءَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ التغلبيِّ.

وكذا لو عجل عن السّود فهلكت، وتم على البيض.

ولو حال وهما عنده ثم ضاع أحد المالين.. كان نصف ما عجّل عما بقي، وعليه تمام زكاة ما بقي.

وكذا لو أدّى على أحدهما بعد الحول.. كان الأداء عنها.

وفي «النوادر» خلاف هذا، قال: إذا عجّل عن أحد المالين بعينه ثم هلك بعد الحول.. لا يجوز شيء من المعجّل عن الباقي وعليه زكاته، والظاهر: الأوّل.

ولو كان له ألف فعجّل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت مائتا درهم.. فعليه درهم واحد؛ لأن العشرين تشيع في الكلّ، فيكون قد أعطى عن كل مائتين أربعة دراهم، وبقي لكل مائتين درهمٌ.

ولو هلكت ثمانمائة قبل [٢٣٤/ب] الحول.. فلا شيء عليه؛ لأنه تبيّن أنه لا زكاة عليه إلّا في مائتين.

ولو كان له ألف درهم ومائة دينار فعجّل عن الدّنانير قبل الحول: دينارين ونصفاً، ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم.. جاز ما عجل عن الدّراهم إذا كان يساوي خمسة وعشرين درهماً وإلّا.. كمل.

وكذا لو عجل خمسة وعشرين عن الدّراهم ثم هلكت.. جاز عن الدنانير بقيمته.

وإن لم يهلك أحدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الّذي عجّل عنه.. كان المعّجل عن المالين، إلى آخر ما ذكر في البيض والسّود.

وهذا كلّه ينص على أن تعيين النية في الجنس الواحد.. لغو.

(ولا شيء في مال الصبي التغلبي) بنو تغلب: قوم من النصارى من العرب كانوا بقرب الرّوم، فلمّا أراد عمر أن يوظف عليهم الجزية أبوا وقالوا: نحن من العرب تأنف من أداء الجزية؛ فإن وظّفت علينا الجزية.. لحقنا بأعدائك من الروم،

وعَلى الْمَرْأَةِ مِنْهُم مَا على الرَّجلِ.

وإن رأيت أن تأخذ ما يأخذ بعضكم عن بعض وتضعفه علينا.. فعلنا، فشاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك؟ فصالحهم على ذلك وقال: هذه جزية، سموها ما شئتم، فوقع الصلح على أن يأخذ منهم ضِعْفَ ما يأخذ من المسلمين، ثم انعقد عليه الإجماع.

(وعلى المرأة منهم: ما على الرّجل) في ظاهر الرواية، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: أنه لا يؤخذ من نسائهم شيء؛ لأن ما أخذ منهم بدل الجزية، ولا جزية على النساء.

ووجه الظاهر: أنّ ما أخذ منهم بدل الصلح، والرجال والنساء فيه سواء؛ لأنهم صالحوا على أن يضاعف عليهم ما يؤخذ منا من الصدقة، وهي: تؤخذ من نسائنا دون صبياننا.. فكذا نساؤهم وصبيانهم .

* * *

(بَابُ الْعَاشِرِ)

هُوَ: مَن نُصِّبَ على الطَّرِيقِ لِيَأْخُذَ صَدقَاتِ التُّجَّار.

(بَابُ العَاشِر)

إنما ألحق بكتاب الزكاة؛ لأن ما أخذه العاشِرُ مِنَ المُسْلِمِ المَارّ عليه هو الزكاة بعينها، إلا أن هذا العاشر كما يأخذ من المسلم.. يأخذ من الذمي والمستأمن أيضاً، وليس المأخوذ منهما بزكاة، فلذا أخره عنها.

والعاشر مشتق من عشرتُ القوم إذا أخذت عشر أموالهم، وإنما سمي عاشراً باعتبار أخذه العشر من المستأمن فقط؛ لأنّ ما أخذه من المسلم والذمي ليس بعشر على ما سيأتي.

(**هو من نصب على الطريق**) - احترز به عن السّاعي، وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها - (**ليأخذ صدقات التجار**) أي من أموالهم الباطنة؛ لأن أموالهم الظاهرة وهي السوائم لا يحتاج العاشر فيها إلى مرور صاحب المال عليه في ثبوت ولاية الأخذ له، فإنه يأخذ ربع العشر منهما وإن لم يمر صاحب المال عليه.

وأما في الأموال الباطنة.. فإن الأداء فيها لصاحب الأموال؛ لكونها غير محتاجة إلى الحماية لبطونها؛ فإذا أخرجها إلى المفاوز.. احتاجت إلى الحماية، فصارت كالسوائم، كذا في «العناية» و«فتح القدير».

ولك أن لا تقيد الأموال بالباطنة بل تطلقها، ووجهه ظاهر.

قيل: هذا التعريف ليس بشامل لبعض أفراده؛ لأن الأخذ من الذمي والمستأمن ليس للصّدقات، [٢٣٥/أ] بل للحماية، فلا بد من اعتبار هذا القيد.

وأجيب: بأن الأصل في نصبه أخذ الصدقات؛ لأن فيه إعانة المسلم على أداء العبادة، وما عداها تابع، لا يحتاج إلى تنصيصه بالذكر وفيه إشارة إلى أن العاشر لا

يَأْخُذُ مِنَ الْمُسلمِ: رُبُعَ الْعُشْرِ.

وَمِنَ الذِّمِّيِّ: نصفَهُ.

وَمِنَ الْحَرْبِيِّ: تَمَامَهُ ....

بد أن يكون حراً مسلماً؛ لأن العبد والكافر ليس من أهل الحماية والتولية على المسلم.

وأما تولية اليهود في زماننا على بعض الأعمال: لا شك في حرمة ذلك على ما صرّح به في «البحر».

ولهذا قال في «التنوير»: العاشر هو حر مسلم غير هاشمي أخذاً عمّا في «البحر» نقلاً عن «الغاية»، حيث قال: ويشترط في العامل أن [لا] يكون عبداً، وكافراً، ومسلماً هاشمياً؛ لعدم أهلية الولاية في العبد، ولا في الكافر على المسلم، والمسلم الهاشمي لا يحلّ له أخذ الصّدقة.

وما أخذه العاشر لا يخلو عن شبهة الزكاة، قال في «النهاية» نقلاً عن «المنتقى»: رجل من بني هاشم استعمل على الصدفة، وأجري له منها رزق.. فإنّه لا ينبغي أن يأخذ من ذلك.

وإن عمل فيها ورُزِق من غيرها.. فلا بأس بذلك، كذا في «الخلاصة» عن «النّوادر».

ثم نقل عن «مجموع النوازل» قوله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني، ولا لفقير بني هاشم» محمول على الصدقة الواجبة، أما النفل.. فيجوز؛ وعن أبي يوسف: يجوز أن يعطوا من صدقات الأوقاف إذا سمي الأغنياء وبنو هاشم. انتهى.

(يأخذ) العاشر (من المسلم) المارّ بماله عليه (ربع العشر، ومن الذمي: نصفه، ومن الحربي: تمامه)، هكذا قال عمر لعشاره بمحضر من الصحابة، وانعقد عليه الإجماع؛ ولأن الذمي أكثر احتياجاً للحماية، والمسلم والحربي أكثر منه، والأخذ بقدر الحماية.

إن بلغَ مالُهُ نِصَاباً وَلم يَعلم قدرَ مَا يَأْخُذُونَ مِنَّا.

وَإِن عُلِمَ.. أَخذَ مِثلَهُ، لكن إِن أَخذُوا الْكلَّ لَا يَأْخُذهُ، بل يتْركُ قدرَ مَا يُبلِغَهُ مَأْمَنَهُ.

وَإِن كَانُوا لَا يَأْخُذُونَ شَيْئاً.. لَا يَأْخُذُ مِنْهُم شَيْئاً، وَلَا مِنَ الْقَلِيلِ وَإِن أقرّ بِأَنَّ فِي بَيتِهِ مَا يُكمِّلُ النّصاب.

وَيُقبَلُ قَولُ مَن أَنكرَ تَمامَ الْحولِ..............................

(إن بلغ ماله) أي: مال الحربي (نصاباً ولم يعلم قدر ما يأخذون منا، وإن علم.. أخذ مثله)؛ لأن عمر أمر عشاره هكذا؛ ولأنا إذا عاملناهم بمثل ما يعاملونا.. كان ذلك أقرب إلى مقصود الأمن واتصالات التجار.

(لكن إن أخذوا الكل.. لا يأخذه)؛ أي: الكل لأنه غدر، (بل يترك قدر ما يبلغه مأمنه) أي داره؛ لأنّا أمرنا بتبليغه وإيصاله إلى مأمنه، فيجب علينا أن ندفع إليه قدر ما يوصله إليه، فلا فائدة في أخذه ثم ردّه عليه.

(وإن كانوا لا يأخذون شيئاً.. لا يأخذ منهم شيئاً) ليتركوا الأخذ من تجارنا؛ ولأنا أحقّ بمكارم الأخلاق.

قال في «البحر» نقلاً عن «كافي الحاكم»: إن العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربي، إلّا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئاً. انتهى.

(ولا من القليل) من النصاب (وإن) - وصلية - (أقر بأن في بيته ما يكمّل النصاب)؛ لأن ما في بيته لا يحتاج على الحماية، والأخذ للحماية، إلا أن يكونوا يأخذون منا مثل ذلك، فأخذنا مثله لما بيناه.

(ويقبل قول من أنكر تمام الحول)؛ لأنه منكر للوجوب، والقول للمنكر مع يمينه، والعبادات وإن كانت يصدق فيها بلا تحليف، لكن تعلّق به هنا حق العبد وهو العاشر في الأخذ، وهو يدّعى عليه [٢٣٥/ب] معنىً لو أقر به.. لزمه، فيحلف لرجاء النكول، بخلاف حد القذف؛ لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود، بخلاف الصلاة

أَو الْفَرَاغَ مِنَ الدَّينِ أَوِ ادّعى الْأَدَاءَ بِنَفسِهِ إِلَى الْفُقَرَاءِ فِي الْمِصْرِ فِي غيرِ السَّوائِمِ، أَو الْأَدَاءَ إِلَى عَاشرٍ آخرَ إِن وُجِدَ عَاشرٌ آخرُ، مَعَ يَمِينِهِ، وَلَا يشْتَرطُ إِخْرَاجُ الْبَرَاءَةِ.

والصيام؛ لأنه لا مكذب له فيها، فاندفع قول أبي يوسف أنه لا يحلف فيما نحن فيه لأنها عبادة.

وكذا إذا قال: هذا المال ليس للتجارة، أو هو بضاعة لفلان، كذا في «فتح القدير».

ولكنه إنما يقبل قوله مع يمينه إن لم يكذبه ظاهر الحال؛ بأن لم يكن في بيته مال آخر من جنس هذا المال تم عليه الحول، وإلّا.. فلا يقبل؛ لأن تمام الحول على المستفاد ليس بشرط على ما في «العناية».

(أو الفراغ من الدين) المستغرق، وله مطالب من جهة العباد على ما في «العناية»، وقيل: إنه أعم من المستغرق والمنقص للنصاب؛ لأن المنقص له: مانع عن وجوب الزكاة.

وفي «البحر»: وهو الحق.

(أو ادّعى الأداء بنفسه إلى الفقراء في المصر، في غير السّوائم)؛ لأن الأداء في غير السّوائم في المصر مفض إليه.. فيقبل قوله فيه.

(أو) ادعّى **(الأداء إلى عاشر آخر إن وُجد عاشر آخر)** أي في تلك السّنة، وإلا.. فلا يقبل؛ لظهور كذبه.

(مع يمينه) أي في الصور الأربع؛ لكونه منكراً للوجوب في كلها.

وفيها خلاف أبي يوسف، وقد ذكرنا الجواب عنه.

(ولا يشترط) فيما يصدق في السوائم وغيرها **(إخراج البراءة)** لأن الخط يشبه الخط، فلم يعتبر علامة، وهو ظاهر الرواية، وشرط إخراجها في «الأصل»، وهو: رواية الحسن عن أبي حنيفة؛ لأنّه ادعى، ولِصْدقِ دعواه علامةٌ.. فيجب إبرازها.

وَلَا يُقبَلُ فِي أَدَائِهِ بِنَفسِهِ خَارِجَ الْمِصْرِ، وَلَا فِي السَّوائِمِ ولو فِي الْمِصْرِ. وَمَا قُبِلَ مِنَ الْمُسلمِ.. قُبِلَ مِنَ الذِّمِّيِّ ....

ولا يخفى عليك أن هذا الخلاف ليس في الصور الأربع المذكورة كلها، بل في صورة ادعاء الأداء إلى عاشر آخر فقط؛ إذ لا يشتبه أنه لا يأخذ من الفقراء براءة، ولا من الدائن، ولا يمكن ذلك في إنكاره تمام الحول على ما في «فتح القدير».

وهل يشترط اليمين مع البراءة على قول من شرط إخراجها؟

اختلف فيه: ففي «النهاية» عن الإمام التمرتاشي أنه لو أتى بالخط ولم يحلف.. لم يصدق عند أبي حنيفة، وقالا: يصدق؛ لشهادة الظاهر له.

(**ولا يقبل**) قوله وإن حلف (**في أدائه بنفسه خارج المصر**)؛ لأن الأداء بعد الخروج عن المصر ليس بمفوض إليه.

(**ولا في السوائم ولو**) - وصلية - (**في المصر**)؛ لأن حق الأخذ فيها إلى السلطان مطلقاً، فلا يقبل قوله: «أديت أنا في المصر إلى الفقير»، وأما إنكاره تمام الحول والفراغ من الدين ودعوى الأداء إلى عاشر آخر.. فيقبل كما في الأموال الباطنة.

وقال الشافعي: يقبل في تلك الصورة أيضاً؛ لأنه أوصل الحق إلى مستحقّه.

قلنا: لما كان حق الأخذ فيها إلى السلطان.. فلا يملك إبطاله، فيأخذ منه ثانياً، فقيل: الزكاة هو الأول والثاني سياسة، وقيل: هو الثاني والأول ينقلب نفلاً، وهو الصحيح.

(**وما قبل من المسلم.. قبل من الذمي**)؛ لأن ما يؤخذ منهم: ضعفُ ما يؤخذ من المسلم، [٢٣٦/أ] فتراعى فيه شرائط الزكاة من: الحول، والنصاب، والفراغ من الدين، وكونه للتجارة تحقيقاً للتضعيف؛ لأن المضعف إذا لم يكن على أوصاف المضعف عليه.. لكان تبديلاً لا تضعيفاً.

فإن قيل: إن ما يؤخذ من الذي جزية، وفي الجزية لا يصدق الذمي إذا قال: أدّيتها إلى فقراء المدينة؛ لأنهم ليسوا بمصارف الجزية، وليس له ولاية الصرف إلى

لَا مِنَ الْحَرْبِيّ، ....

مصالح المسلمين، حتى استثنى بعض مشايخنا وقال: وما قُبل من المسلم.. قُبِل من الذمي إلا في قوله: «أديت أنا إلى الفقراء».

قلنا: لا نسلم أنّ ما يؤخذ من الذمي جزية، بل هو في حكمها في كونه يصرف مصارفها حتّى لا تسقط جزية رأسه في تلك السنة، إلّا إذا كان من نصارى بني تغلب؛ لأن عمر صالحهم عن الجزية على الصدقة المضاعفة، فتسقط عنهم الجزية بعد أخذ العاشر،كذا في «البحر».

(لا من الحربي) في الفصول كلها؛ لأن الأخذ منهم ليس بزكاة ولا ضعفه، بل لمحض الحماية، وما في يده يحتاج إليها، ولا يشترط فيه شروط الزكاة لعدم الفائدة؛ لأنه لو قال: لم يحل عليه الحول.. فالأخذ منه ليس باعتبار الحول؛ لأنه لا يمكن أن يقيم في دارنا حولاً، بل باعتبار الحماية، وقد وجد ذلك بنفس الأمان.

ولو قال: علي دين.. فالدّين الذي وجب عليه في دار الحرب لا يطالب به في دارنا.

ولو قال: هذا المال بضاعة.. فلا حرمة لصاحبها ولا أمان.

ولو قال: ليس للتجارة.. يكذبه الظاهر.

ولو قال: أدّيتها إلى الفقراء.. كذبه اعتقاده.

ولو قال: أدّيتها إلى عاشر آخر في تلك السنة..لم يلتفت إليه؛ لأن الأخذ للحماية، وقد وجدت بنفس الأمان.

وقيل: ينبغي أن يصدق في الصورة الأخيرة، وإلّا.. يؤدّي إلى الاستئصال، وذا لا يجوز، كذا في «الزيلعي».

قلت: قوله: «ليس للتجارة يكذبه الظاهر».. إشارة إلى أنه لو قال ذلك فيما لا يكذبه الظاهر.. يصدق على ما تقدم من قبل.

إِلَّا قَوْلَهُ لأَمَتِهِ هِيَ أُمُ وَلَدي.

وَإِن مرَّ الْحَرْبِيُّ ثَانِياً قبلَ مُضِيّ الْحولِ؛ فَإِن مرَّ بعدَ عَودِهِ إِلَى دَارِهِ.. عَشَرَ ثَانِياً، وَإِلَّا.. فَلَا.

ويَعْشِرُ قيمَةَ الْخمرِ...

(إلّا قوله لأمته: هي أمّ ولدي) ولغلامه هو ولدي؛ إن كان مثله يولد من مثله؛ لأنه إقرار بالنسب، والنسَب يثبت في دار الحرب أيضاً، وأمومة الأمة تبعاً للنسب فانعدمت المالية، والأخذ لا يكون إلّا من المال، بخلاف ما إذا قال لعبيده اللذيين كانوا معه: هم مدبرون.. فإنه لا يصدّق فيه؛ لأن التدبير لا يصح في دار الحرب.

(وإن مرّ الحربي) على العاشر (ثانياً قبل مضيّ الحول؛ فإن مرّ) أي ثانياً (بعد عوده إلى داره) في تلك السنة، ولو كان في يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما على ما في «فتح القدير» (..عشر) بالتخفيف أي أخذ منه العشر (ثانياً).

(وإلا.. فلا) يعشر ثانياً حتى يحول عليه الحول حذراً عن الاستئصال؛ ولأن الأخذ بالأمان، وهو في حكم الأمان الأول ما دام في دارنا، وإنما يتجدد الأمان بمرور الحول أو الدخول إلى داره ثم خروجه إلينا ولو في يومه ذلك، ولما روى أن عمر كتب إلى عاشره: إن أخذت منه مرة.. فلا تأخذ منه أخرى في تلك السنة، كتبه لنصرانيّ مرّ [٢٣٦/ب] على عاشره بفرس ليبيعه ولم يتفق بيعه، فرجع ومرّ عليه عائداً إلى دار الحرب فطلب العاشر منه العشر مرّة ثانية في تلك السنة، فقال النصراني: إن أديت عشره كلما مررت بك.. لم يبق لي شيء منه، فترك الفرس عنده وجاء إلى عمر فقال ما قال، وكتب عمر لعاشره فيه ذلك، كذا في «الزيلعي».

(ويعشر قيمة الخمر)، تعرف قيمته بقول فاسقَين تابا، أو ذميين أسلما، وقيل: بالرّجوع إلى أهل الذمة.

وجلود الميتة: كالخمر على ما حكي عن الكرخي.

لَا قِيمَةَ الْخِنْزِيرِ.

وَعِندَ أَبِي يُوسُفَ إِن مرَّ بهما مَعاً يَعشِرُهما.

(لا قيمة الخِنْزير) وإن مرّ بهما معاً. (وعند أبي يوسف: إن مرّ بهما معاً.. يَعشِرهما)، وإن مرّ بكل واحد منهما.. يعشر الخمر دون الخنزير، فكأنه جعل الخنزير تبعاً للخمر؛ كبيع الشرب والطريق.

لهما: أن الخنزير من ذوات القيم، والقيمة في ذوات القيم.. لها حكم العين، وعين الخنزير ليس بمال، والخمر من ذوات الأمثال، والقيمة في ذوات الأمثال ليس لها حكم العين؛ ولأن الأخذ للحماية، والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل، فكذا يحميها على غيره، ولا يحمي خنزير نفسه، بل يجب تسييبه بالإسلام، فكذا لا يحميه على غيره.

ونوقض هذا: بما إذا اشترى الذمي داراً بخمر وخنزير، ولها شفيع مسلم.. أخذ الدار بقيمة الخمر والخنزير، فلو كان لقيمة الخنزير حكمه.. لما أخذ بقيمته.

وبما إذا أتلف أو غصب خنزير الذمي، وتحاكما.. بأمره بضمان قيمته أو برد عينه، وذلك حمايةٌ له.. فلا يصح القول أنه لا يحميه على غيره.

وبما أخذ ذمي قيمة خنزيره من ذمي وقضى بها ديناً لمسلم عليه.. طاب للمسلم ذلك.

وأجيب: بأن قيمة ذوات القيم ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة، وبمنزلتها من حيث إن الأداء لا يمكن إلا بالتعيين، ولا تعيين إلا بالتقويم، فصارت ذات وجهين؛ فباعتبار الوجه الثاني.. أخذت حكم العين؛ فلما دارت بين أن يكون بمنزلة العين وبين أن لا يكون.. أعطيت لها حكم العين في حق الأخذ والحيازة، وهو في باب الزكاة؛ لأن القيمة في باب الزكاة في حكم أخذ العين على ما مر، ولم نعطها في [حكم العين] الإعطاء لأنه موضع إزالة وتبعيد، وهو في باب الشفعة والإتلاف وإعطاء الضمان وردّ العين.

والجواب عن الأخير: إن اختلاف السبب كاختلاف العين شرعاً، وملك المسلم بسبب آخر، وهو قبضه عن الدين.

ولا يُعْشَرُ مالٌ تُرِكَ في المِصرِ، وَلَا بضَاعَةُ مُضَارَبَةٍ، وَلا كَسبُ مَأْذُونٍ، إِلَّا إِن كَانَ لَا دَينَ عَلَيْهِ وَمَعَهُ مَوْلَاهُ.

وَمن مرَّ بالخَوارجِ فَعَشروهُ.. عَشَرَ ثَانِياً.

(ولا يُعشر) أي لا يأخذ عشر (مال ترك في المصر)؛ لعدم دخوله تحت حماية العاشر، ولهذا لا يكمل النصاب أيضاً ليأخذ العاشر مما في يده، حتى لو مر بمائة درهم وأخبره أن له مائة أخرى في بيته.. لم يأخذ العاشر من المائة التي مر بها لقلّتها، ولا مما في بيته؛ لعدم دخوله تحت حمايته، كذا في «الزيلعي».

(ولا بضاعة) أي لا يأخذ من البضاعة؛ لأنه ليس بمالك لها، ولا نائبٍ عنه في أداء زكاته، بل إنما هو نائب في التجارة، والربح كله للمالك ولا شيء للعامل على ما هو رسم البضاعة.

(ولا مضاربة) عندهما - وعند أبي حنيفة: أخذاً - لأن [٢٣٧/أ] المضارب ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء زكاته، فصار كالأجير، ولو كان المضارب قد ربح في مال المضاربة عشر نصيبه إذا بلغ نصاباً.

وقال الشافعي: لا يعشره بناء على أصله: أنه ليس بشريك له، وإنما يستحقه بطريق الأجرة، فلا يملكه إلا بالقبض كالعمالة.

وعندنا: يملك نصيبه من الربح.

(ولا كسب مأذون) عندهما لما بيناه في المضاربة.

وقال أبو حنيفة: يعشره لعموم الإذن.

(إلّا إذا كان لا دين عليه ومعه مولاه).

ومن مرّ بالخوارج) أي بالبغاة (فعشّروه.. عُشِّر) أي: يؤخذ منه العشر (ثانياً)؛ لأن التقصير صار من جهته حيث مرّ بهم، بخلاف ما إذا غلبوا على بلاد فأخذوا الزكاة وغيرها.. لا يؤخذ منهم ثانياً؛ لأن التقصير صارت من الإمام لعدم حمايته لهم.

* * *

(بَابُ الرِّكَازِ)

(بابُ الرِّكاز)

المال المُسْتَخْرَجُ من الأرض له أسام: الكنز، والمعدن، والرِّكاز.

الكنز: اسم لما دفنه بنو آدم، **والمعدن**: اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت، **والركاز**: اسم لهما جميعاً؛ لأنه مأخوذ من ركز الرمح؛ أي: غرزه، فيجوز إطلاقه عليهما جميعاً؛ لأن كل واحد منها مركوز في الأرض.

ثم المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة:

جامد يذوب وينطبع؛ كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر.

وجامد لا يذوب؛ كالجص والنورة والكحل والزرنيخ والملح والياقوت.

ومائع لا يتجمد؛ كالماء والقير والنفط.

ولا يجب الخمس إلا في النوع الأول من المعادن، بخلاف الكنز.. فإنه يجب فيه الخمس بلا تفصيل كيفما كان؛ سواء كان من جنس الأرض أو لم يكن بعد أن كان مالاً متقوماً؛ لأنه دفين الكفار فحوته أيدينا قهراً، فصار غنيمة، وفيها يشترط المالية لا غير.

ثم مسائل الباب على خمسة عشر وجهاً لأن ما يوجد تحت الأرض إما أن يكون معدناً، أو كنزاً.

وكل ذلك لا يخلو: إما أن يوجد في حيز دار الإسلام، أو حيز دار الحرب.

وكل ذلك لا يخلو عن ثلاثة أوجه: إما أن يوجد في مفازة لا مالك لها، أو في أرض مملوكة، أو دار.

فصار اثني عشر وجهاً.

مُسلمٌ أَو ذِمِّيٌ وَجَدَ مَعْدنَ ذهبٍ أَو فضَّةٍ أَو حديدٍ أَو رَصاصٍ أَو نُحَاسٍ فِي أَرَضِ عُشْرٍ أَو خراجٍ.. أُخِذَ مِنْهُ خُمُسُه، وَالْبَاقِي لَهُ؛..................

ثم إذا كان ما يوجد كنزاً.. لا يخلو عن ثلاثة أوجه أيضاً: إما أن يكون على ضرب أهل الإسلام، أو على ضرب أهل الجاهلية، أو اشتبه الحال، وأحكام هذه الوجوه سيأتي في الكتاب.

(**مسلم أو ذمي وجد معدن ذهب أو فضة أو حديد أو رصاص أو نحاس.**

في أرض عشر أو خراج) وكذا إذا وجده في مفازة لا وظيفة فيها أصلاً من خراج أو عشر، ولا مالك لها أصلاً؛ لأن فيما يوجد فيها الخمس أيضاً، وتقييده بالعشرية أو الخراجية ليس للاحتراز عنها، بل ليعلم أن وظيفتها المستمرة من العشر، والخراج لا يمنع الأخذ مما يوجد فيها.

(**.. أخذ منه خمسه**) أي أخذه الإمام.

وفي «المبسوط»: من أصاب ركازاً وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين؛ فإذا اطلع الإمام على ذلك.. أمضى له ما صنع؛ لأن الخمس حق الفقراء وقد أوصله [٢٣٧/ب] إليهم.

وهو في إصابة الركاز غير محتاج إلى الحماية؛ فهو كزكاة الأموال الباطنة، كذا في «البحر».

وفي «البدائع»: ويجوز دفع الخمس إلى الوالدين والمولودين الفقراء؛ كما في الغنائم، ويجوز للواجد أن يصرفه إلى نفسه إن كان محتاجاً ولا يكفيه الأربعة الأخماس بأن كان دون المائتين؛ أمّا إذا بلغ المائتين.. فلم يجز له إن تناول الخمس. انتهى.

(**والباقي له**) أي: للواجد: مسلماً أو ذمياً، حراً أو عبداً، بالغاً أو صبياً، ذكراً أو أنثى، على ما في «المحيط».

إِن لـم تَكُنِ الأَرْضُ مَمْلُوكَةً.

وَإِلَّا.. فلمالِكِها .

وَمَا وجدهُ الْحَرْبِيُّ.. فكلُّهُ فَيْءٌ.

وأما في الحربي والمستأمن إذا عملا بغير إذن الإمام..لم يكن لهما شيء؛ لأنه لا حقّ لهما في الغنيمة، وإن عملا بإذنه.. فلهما ما شرطه الإمام.

(إن لم تكن الأرض مملوكة، وإلّا.. فلمالكها).

وقال الشّافعي: لا شيء عليه فيها؛ لأنه مباح سبقت يده إليه كالصيد، إلا إذا كان المستخرج ذهباً أو فضةً.. فيجب فيه الزكاة، ولا يشترط فيه الحول؛ لأنه للتنمية، وهذا كله نماء، فأشبه الزرع.

ويشترط النصاب؛ لكونه زكاة.

ولنا: قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال؛ فإنه كان مع محله من الأرض في أيدي الكفرة، وقد أوجف عليه المسلمون فكان غنيمة، كما أن محله - أي: الأرض - كذلك.

وما أخرجه الستة أيضاً مرفوعاً عن النبي ﷺ قال: «العجماء جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس»، والركاز يعم المعدن والكنز، فكان إيجاباً فيهما.

فإن قيل: هذا مناقض لقوله: «والمعدن جبار»؛ لأن معنى الجبار: أنه هدر لا شيء، فإيجاب الخمس بعده ليس إلا مناقضاً له.

قلنا: إن المراد بكونه جبار أن إهلاكه أو الهلاك به للأجير الحافر له غيرُ مضمون، لا أنه لا شيء فيه نفسه، وإلا.. لم يجب شيء أصلاً، وهو خلاف المتفق عليه؛ إذ الخلاف إنما هو في كميته لا في أصله.

والحاصل: أنه أثبت للمعدن حكماً ثم أثبت له حكماً آخر.

(وما وجده الحَرْبِيُّ.. فكله فَيْءٌ) وكذا المستأمن؛ لأنه غنيمة على ما ذكرناه.

وَإِن وجدَهُ فِي دَارِهِ لَا يُخَمَّسُ، خلافاً لَهما.

وَفِي أَرضِهِ: رِوَايَتَانِ.

وَإِن وجدَ كنزاً فِيهِ عَلامَةُ الْإِسْلَامِ.. فَهُوَ كاللُّقَطَةِ، وَمَا فِيهِ عَلامَةُ الْكفْر: خُمِّسَ وَبَاقِيهِ لَهُ إِن كَانَت أرضُهُ غيرَ مَمْلُوكَةٍ.

(وإن وجده) أي: المعدن (في داره.. لا يخمس) أي: لا يؤخذ خمسه عند أبي حنيفة، (خلافا لهما)؛ عملاً بإطلاق ما رويناه من قوله ﷺ: «وفي الركاز الخمس».

وله: أنه من أجزاء الأرض مركب فيها، ولا مؤنة في سائر أجزائها، وكذا في هذا الجزء، بخلاف الكنز؛ لأنه غير مركب فيها، وهو مخصص من إطلاق النص؛ لأن الإمام لما خصه بهذه الدار.. فكأنّه نفّل بها، وعدم جواز التيمم به لعدم كونه من جنس الأرض.. لا ينافي كونه من أجزائها، والشيء قد يختلف من أجزاء متخالفة، وبساطة الأرض غير مثبتة.

(وفي أرضه: روايتان) عن أبي حنيفة؛ في رواية «الأصل»: لا شيء فيه اعتباراً بالدار، وفي رواية «الجامع الصغير»: يجب فيه الخمس فرقاً بينها وبين الدار بأن في الأرض مؤنة حتى وجب فيها العشر، والخراج بخلاف الدار؛ إذ لا مؤنة [٢٣٨/آ] فيه، والخمس من المؤن.

ثم شرع في بيان أحكام الكنز فقال: (وإن وجد كنزاً فيه علامة الإسلام)؛ مثل: أن يكتب عليه كلمة الشهادة، أو يكون عليه نقش مخصوص لأهل الإسلام (..فهو كاللقطة)، وسيأتي حكمها في بابها.

(وما فيه علامة الكفر)؛ مثل: أن ينقش عليه اسم الصنم أو اسم من أسماء ملوكهم (..خمس)؛ أي: يؤخذ خمسه؛ سواءً كان الموجود ذهباً أو فضةً أو رصاصاً أو غيرها؛ وسواءً كان الواجد صغيراً أو بالغاً، أو عبداً أو حرّاً، مسلماً أو ذمّياً، لا إن كان حربياً أو مستأمناً، (وباقيه له) أي: للواجد في كل حال على ما ذكرناه؛ (إن كانت أرضه) أي: الأرض التي وجد فيها ذلك (غير مملوكة).

وَإِن مَمْلُوكَةً.. فَكَذَلِك عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَعِنْدَهُمَا: بَاقِيهِ لِمَن مَلَكَهَا أَوَّلَ الْفَتْحِ ....

(وإن) كانت (مملوكة) لواحد أو لغيره (.. فكذلك عند أبي يوسف) أي: يؤخذ الخمس للفقراء وأربعة الأخماس للواجد؛ سواءً كان مالكاً للأرض أو لا؛ لأن هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم؛ لعدم المعادلة.. فبقي مباحاً، فيكون لمن سبقت يده إليه؛ كما لو وجده في أرض غير مملوكة.

(وعندهما: باقيه لمن ملكها) - أي: الأرض - (أوّل الفتح) وهو الذي مَلَّكه الإمام هذه البقعة أوّل الفتح، بأن خطها له؛ لأن يده فيها سابقة على يد الواجد وغيره من الغانمين، وهو يد الخصوص، فيملكها مع ما في باطنها؛ كمن اصطاد سمكة وفي بطنها درة.. فإنه يملك السمكة مع الدرّة؛ لسبق يد الخصوص إلى السمكة حال إباحتها.

ثم ذلك الكنز لم يخرج عن ملكه ببيع الأرض التي هو فيها، كما لم تخرج الدرة عن ملكه ببيع السمكة، بخلاف المعدن؛ لأنه من أجزاء الأرض.. فينتقل إلى المشتري.

ثم ما ذكر في السمكة من الإطلاق: جواب ظاهر الرواية، وقيل: إذا كانت الدرة غير مثقوبة.. تدخل في البيع، بخلاف المثقوبة؛ كما لو كان في بطنها عنبر.. يملكه المشتري؛ لأنها تأكله، وكل ما تأكله يدخل في بيعها، بخلاف ما ابتلعته.. فإنه مودع فيها.

وكذا لو كانت الدرة في صدفها.. ملكها المشتري؛ لأن السّمكة تأكل الصدف، كذا في «النهاية» و«فتح القدير».

ثم تعقبه في «فتح القدير» بأن هذا الكلام لا يفيد إلا مع دعوى أن السمكة تأكل الدرة غير المثقوبة كأكلها العنبر، وهو ممنوع.

نعم قد يتفق أنها تبتلعها مرة، بخلاف العنبر.. فإنه حشيش، والصدف دسم ومن شأنها أكل ذلك. انتهى.

إِن عُلِمَ، وَإِلَّا.. فلأقصى مَالكٍ عُرِفَ لَهَا فِي الْإِسْلَامِ.

وَمَا اشْتبهَ ضَربُهُ.. يُجْعَلُ كَافِرياً فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ.

وَقيل: إِسلامِيّاً فِي زَمَانِنَا.

وَمن دَخَلَ دَارَ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ فَوجدَ فِي صحرائِها ركازاً.. فكلُّهُ لَهُ.

وهذا كله (إن علم) المختط له أوّل الفتح، (وإلّا) أي: وإن لم يعرف المختط له ولا ورثته - على ما في «النهاية» - (.. فلأقصى مالك عرف لها) أي: لتلك الأرض (في الإسلام) على ما اختاره الإمام السرخسي.

وقال أبو اليسر: توضع في بيت المال، وفي «فتح القدير» وهذا أوجه للتأمّل.

(وما) أي: كنز (اشتبه ضربه.. يجعل كافرياً في ظاهر المذهب)؛ لأنه أصل والإسلام طارئ عليه.

(وقيل: إسلامياً في زماننا) لتقادم العهد.. فالظاهر: أنه لم يبق شيء من آثار الجاهلية، ويجب البقاء مع الظاهر ما لم يتحقق خلافه.

وفي «فتح القدير»: الحق منع هذا الظاهر، بل دفينهم إلى يومنا هذا يوجد من [٢٣٨/ب] ديارنا مرة بعد أخرى.

(ومن دخل دار الحرب بأمان فوجد في صحرائها) أي: التي ليست بمملوكة لأحد من أهلها (ركازاً)؛ معدناً كان أو كنزاً، متاعاً أو غيره (..فكله له) ولا خمس فيه؛ لأنه ليس بغنيمة؛ لأنه أخذه بطريق التّلصص؛ كالداخل بغير أمان لا بطريق العلانية والقهر حتى تكون غنيمة.

فإن قيل: مستأمنهم لو وجد في دارنا شيئاً.. فهي فيء على ما مر، فما الفرق بينهما؟

قلنا: إن دارنا دار أحكام.. فاعتبرنا فيها اليد الحكمية فيما وجد فيها، ودار الحرب ليست كذلك.. فالمعتبر فيها اليد الحقيقية فقط، والفرض عدمها.

وَإِن وجدَهُ فِي دَارٍ مِنْهَا.. ردَّهُ على مَالِكهَا.

وَإِن وَجَدَ رِكازَ مَتَاعِهِمْ فِي أَرضٍ مِنْهَا غير مَمْلُوكَةٍ.. ....

(وإن وجده) أي: الركاز (في دار منها) أي من دار الحرب (..ردّه على مالكها)؛ لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصاً.. فالأخذ غدر؛ ولا غدر في الأمان، ولو لم يرد وأخرجه إلى دارنا.. يكون مالكاً له، ولا يطيب كالمملوك بشراء فاسد على ما في «المحيط».

(وإن وجد ركاز متاعهم) أي: ما يتمتع به في البيت من الرصاص والنحاس ونحوهما، كذا في «العناية»، وقال في «الزيلعي» و«فتح القدير»: المراد بالمتاع: غيرُ الذهب والفضة، من الثياب والسّلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزئبق والعنبر.

وكل ما يوجد كنزاً.. فإنه يخمس بشرطه؛ لأنها كانت ملكاً للكفار فحوته أيدينا قهراً، فصارت غنيمة. انتهى.

وإنما ذكر هذا لبيان أن وجوب الخمس لا يتفاوت فيما بين أن يكون الركاز من النقدين أو غيرهما.

(في أرض منها غير مملوكة)، الظاهر: أن الضمير راجع إلى دار الحرب، فيرد عليه أن ما وجد في أرض غير مملوكة من دار الحرب معدناً، أو كنزاً متاعاً، أو غيره.. كلّه للواجد، ولا شيء فيه على ما مرّ.

ويجاب: بأن المراد في أرض من دار الحرب بعد كونها إسلامياً، ولم يملك أحد منهم.

أو يراد: إنّه إن وجد رجلٌ ممّن دخل مع الإمام دارَهم ركازَ متاعهم في أرضهم الغير المملوكة لهم، ولا لأحد من المسلمين في ذلك الزمان.

أو يقال: إن وجد واجدٌ ركاز متاعهم في أرض من دار الحرب باعتبار الأصل، وإن كان دار الإسلام حالاً.

خُمِّسَ وَبَاقِيه لَهُ.

وَلَا خُمُسَ فِي نَحْوِ فيروزجٍ وَزَبَرْجَدٍ وُجِدَ فِي جَبَلٍ.

ويُخَمَّسُ زئبقٌ، لَا لُؤْلُؤٌ وَعَنْبَرٌ، وَعند أَبِي يُوسُفَ: بِالْعَكْسِ.

(.. خُمِّسَ، وباقيه له) أي للواجد؛ لما ذكرناه من أنها غنيمة، وكذا الحكم في النقدين.

ولما فرغ من بيان النوع الأوّل من أنواع المعادن ومن بيان الكنز.. شرع في بيان النوع الثاني من المعادن فقال: (ولا خمس في نحو فيروزجٍ وزبرجد) وياقوت وكحل وزرنيخ وجص ونحوها (وجد في جبل)، قيّد به لأنه لو وجد شيء منها في خزائن الكفار فأصيب قهراً.. ففيه الخمس بالاتفاق؛ لأنه غنيمة، والأصل فيه قوله ﷺ: «لا خمس في الحجر ما لم يكن للتجارة»، وألحق به غيره مما هو في معناه مما ذكر.

ثم أشار إلى النوع الثالث بقوله: (ويخمس زئبق) يصاب في معدنه، وهو قول أبي حنيفة آخراً، وقول أبي يوسف أولاً، وقال آخراً: لا خمس فيه؛ لأنه لا ينطبع بنفسه، وهو مائع ينبع من الأرض، فأشبه القير والنفط.

ولأبي حنيفة ومحمد معه: إنه ينطبع مع غيره؛ فإنه حجر يطبخ فيسكب منه الزئبق، [٢٣٩/أ] فأشبه الرصاص والفضة.. فإنهما لا ينطبعان ما لم يخالطهما شيء.

(لا) يخمس (لؤلؤ وعنبر) عندهما، يعني: إذا استخرجا من البحر، لا إذا وجدا دفيناً للكفار.

(وعند أبي يوسف: بالعكس) قال: فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس؛ لما روي أن عمر سئل عن عنبرة وجدت على ساحل البحر فقال: مال الله تعالى يؤتيه من يشاء، وفيه الخمس، فألحق به ما هو بمعناه مما يخرج من البحر من اللّؤلؤ.

ولهما: أنّ الخمس إنما يكون فيما كان في أيدي الكفار وتناولته أيدي المسلمين قهراً، والعنبر ونحوه مما يخرج من البحر ليس كذلك؛ لأن قعر الماء لم يملكه أحد لقهر الماء عليه؛ فلا يكون غنيمة، وما رواه.. فيما دسره البحر وأصابه

جماعة المسلمين، وبه نقول، بخلاف ما لو دسره البحر من دار الحرب وأخذه واحد من المسلمين، فإنه لا خمس فيه؛ لأنه متلصص فيه، على أن في ثبوت ما رواه عن عمر نظراً، وإنما الثابت عنه على ما أخرجه عبد الرزاق: أنه أخذ من العنبر الخمس.

ولهما أيضاً: أن العنبر حشيش البحر، أو خثي دابة في البحر، واللّؤلؤ إما مطر الرّبيع يقع في الصّدف فيصير لؤلؤاً، أو: الصدف حيوان يخلق فيه اللّؤلؤ.

ولا شيء في الماء؛ ولا فيما يؤخذ من الحيوان؛ كظبي المسك. كذا في «فتح القدير».

* * *

(بَابُ زَكَاةِ الْخَارِجِ)

فِيمَا سقتهُ السَّمَاءُ أَو سُقِيَ سيحاً أَو أُخِذَ مِن ثَمَرِ جبلٍ: الْعُشْرُ، قَلَّ أَو كَثُرَ، بِلَا شَرطِ نِصَابٍ وَبَقَاءٍ.

(بابُ زَكَاةِ الخَارِجِ)

لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾، والمراد: العشر، ولقوله ﷺ: «ما سقته السماء.. ففيه العشر، وما سقي بغرب أو دالية.. ففيه نصف العشر».

وسببه: الأرض النامية بالخارج حقيقة، بخلاف الخراج؛ فإن سبب الأرض النامية حقيقةً أو تقديراً بالتمكن، وشرط أهليته: الإسلام.

وشرط محليته: كون الأرض عشرية، ووجود الخارج.

والعقل والبلوغ والملك.. ليس بشرط، حتى يجب العشر في أرض المجنون، والصبي، والأراضي الموقوفة، وأراضي المأذون والمكاتب.

ووقته: وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف: وقت الإدراك، وعند محمّد: التنقية والجذاذ.

وركنه: التمليك؛ كما في الزكاة.

ومسقطه: هلاك الخارج من غير صنعه، وبهلاك البعض يسقط بقدره، وإن استهلكه غير المالك.. أخذ الضمان منه وأدى عشره، وإن استهلكه المالك.. ضمن عشره.

(فيما سقته السماء) أي: المطر (أو سقي سيحا) أي بماء جارٍ، والأصل فيها: ما رويناه، والمعتبر: هو السقي بهما في أكثر السنة.

(أو أخذ من ثمر جبل: العُشرُ) وكذا في ثمره نفسه إن كانت الأرض والجبل عشيرته، (قلّ) ما خرج من الجبل والثمر (أو كَثُر، بلا شرط نصاب وبقاء) هذا عند أبي حنيفة.

وَعِنْدَهُمَا: إِنَّمَا يجبُ فِيمَا يبْقى سنةً، إِلَّا إِذا بلغَ خَمْسَةَ أَوسُقٍ.

(وعندهما: إنما يجب فيما يبقى)- أي بغير معالجة كثيرة على ما في «النهاية» - (سنةً) أي: غالباً.

(إلّا إذا بلغ خمسة أوسق)، قال في «النهاية»: الأصل عند أبي حنيفة: أن كل ما يستنبت في الجبال، ويقصد به استغلال الأراضي.. ففيه العشر؛ الحبوبُ والبقولُ والرطابُ والرياحينُ والوشمةُ والزعفرانُ والوردُ والورسُ.. في ذلك سواءٌ، وهو قول ابن عبّاس [٢٣٩/ب].

وقد روي أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل عشر دساتج دستجة، سواءً سقي سيحا، أو سقته السّماء.

إلا في خمسة أشياء: السعف، والتبن، والحشيش، والطرفاء، والقصب.

وذكر الإمام التمرتاشي: قال أبو حنيفة: في كل ما تنبت الأرض ويبتغى به النماء، قليلاً كان أو كثيراً، رطباً كان أو يابساً، يبقى من سنة إلى سنة أو لا يبقى، يوسق أو لا يوسق.. ففيه العشر إن سقي سيحاً، ونصف العشر إن سقي بغرب أو دالية.

وقالا: لا يجب إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغ خمسة أوسق. انتهى كلام «النهاية».

واكتفى الإمام التمرتاشي بقوله: ويبتغى به النماء عن ذكر استثناء الأشياء الخمسة المذكورة؛ إذ لا يبتغى بها نماء الأرض.

ثم الخلاف بينه وبينهما في موضعين: في اشتراط النصاب، وفي اشتراط البقاء.

لهما في الأول: قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» رواه البخاري في حديث طويل؛ ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب لتحقق الغنى، وليس المراد بالصّدقة الزكاة؛ لأن زكاة التجارة تجب فيما دون خمسة أوسق إذا بلغت قيمته مئتي درهم.. فتعين العشر.

ولأبي حنيفة قوله ﷺ: «ما أخرجته الأرض.. ففيه العشر»، فهو بإطلاقه دليل على ما ادّعيناه.

وتأويل ما روياه: أن يحمل على زكاة التجارة؛ لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق، وقيمة الوسق أربعون درهماً، فيكون قيمة خمسة أوسق: مئتي درهم، وهو نصاب الزكاة، والغنى صفة المالك، والمالك في باب العشر غير معتبر، حتى تجب في أرض المكاتب، والصبي، والمجنون، والأراضي الموقوفة على الرّباطات والمساجد؛ فإذا لم يعتبر المالك في العشر.. فصفته - وهو الغنى - أولى منه بعدم اعتباره، ولهذا لا يشترط الحولان؛ لأنه للاستنماء، وهو كله نماء، فلا معنى لقولهما، فيشترط فيه النصاب لتحقق الغنى، وهذا الجواب اختاره صاحب «الهداية».

وقال في «النهاية» عن «الفوائد الظهيرية»: والجواب عمّا روياه: أن الحديثين إذا وردا متعارضين، وأحدهما عام والآخر خاص؛ فإن علم أن الخاص مؤخر.. يكون مخصصاً للعام، وإن علم أن العام مؤخر.. يكون ناسخاً للخاص، وإن لم يعلم تاريخهما.. يجعل العام مؤخراً؛ لما فيه من الاحتياط، وههنا لم يعلم التاريخ بينهما.. فيجعل العام مؤخراً.

أولهما في الثاني: قوله ﷺ: «ليس في الخضروات صدقة»، وليس المراد بالصّدقة الزكاة؛ لأن الخضراوات إذا كانت للتجارة.. تجب فيها الزكاة بالاتفاق، فتعين العشر.

وله: إطلاق ما رويناه، ومرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر، أي: ليس للعاشر أن يأخذ من عين الخضروات لأجل الفقراء عند إباء صاحبها عن دفع القيمة؛ إذ لا نظر لهم في أخذ عينها؛ لاحتمال الفساد.

وأمّا إذا أخذ من عينها لأجل عمالته.. جاز على ما في «العناية».

وله أيضاً: إن السبب في العشر هي الأرض النّامية، وهي قد تستنمى بما لا

وَالوُسقُ: سِتُّونَ صَاعاً.

وَمَا لَا يُوسَقُ إِذا بلغت قِيمَتُهُ خَمْسَةَ أَوسُقٍ مِن أَدنى مَا يُوسَقُ.. يجبُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَعندَ مُحَمَّدٍ: يجبُ إِذا بلغَ خَمْسَةَ أَمْثَالٍ مِن أَعلَى مَا يُقدَّرُ بِهِ نَوعُهُ.

فَاعْتبرَ فِي الْقطنِ: خَمْسَةَ أحمالٍ، وَفِي الزَّعْفَرَانِ: خَمْسَةَ أَمْنَاءٍ.

وَلَا شَيْءَ فِي حَطَبٍ وقَصَبٍ فَارسيٍّ ....

يبقى؛ فلو لم يجب العشر فيما لا يبقى.. لكان قد وجد السبب والخارج بلا شيء، وذلك [٢٤٠/أ] إخلاء السبب عن الحكم في موضع يحتاط في إثبات ذلك، وهو لا يجوز، ولهذا يجب فيها الخراج.

(والوسق: ستون صاعاً) بصاع النبي ﷺ، فخمسة أوسق: ألف ومئتا مَنٍّ؛ لأن كلّ صاع أربعة أمناء عند أهل الكوفة.

وعند أهل البصرة: الوسق ثلاثمائة مَنٍّ.

(**وما لا يوسق**)؛ كالزعفران والقطن - أي: يجب فيه العشر - (**إذا بلغت قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يوسق**) كالذرة؛ فإنه لا يمكن التقدير الشرعي فيه؛ لعدم دخوله تحت الوسق، فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة؛ فإذا بلغت قيمته قيمة خمسة أوسق من الذرة.. (**يجب**) فيه العشر (**عند أبي يوسف، وعند محمد: إذا بلغ خمسة أمثال من أعلى ما يقدر به نوعه.. فاعتبر**) محمد (**في القطن خمسة أحمال**)، كل حمل ثلاثمائة منٍّ.

(**وفي الزعفران: خمسة أمناء**)؛ لأن التقدير بالوسق عندهما كان باعتبار أنه أعلى ما يقدر به نوع ذلك الشيء؛ لأنه يقدر أولاً بالصاع، ثم بالكيل، ثم بالوسق.. فكان الوسق أعلى المعيار، وأقصى ما يقدر به في القطن: الحمل؛ لأنه يقدر أولاً بالأساتير، ثم بالأمناء، ثم بالحمل.

وفي الزعفران: المن؛ لأنه يقدر أوّلاً بالسنجات، ثم بالأساتير ثم المنّ.

(**ولا شيء في حطب وقصب فارسي**) وهو ما يتخذ منه الأقلام، واحترز به عن

وحشيشٍ وتِبْنٍ وسَعَفٍ.

وَفِيمَا سُقِيَ بِغَرْبٍ أَو دَالِيَةٍ ....

قصب السكر وقصب الذريرة؛ فإن فيهما العشر؛ لأنه يقصد بهما استغلال الأرض، بخلاف الحطب والقصب الفارسي.. فإنه لا يقصد بهما استغلال الأرض.

(وحشيش) لأنها لا يستنبت في البساتين عادة، بل ينفى عنها، فلا يستنمى بالأرض، حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش.. يجب فيها العشر.

(وتبن) لأن المقصود الحبُّ، بمعنى أن العشر الواجب في الفصيل قبل إدراك الحب.. انتقل إلى الحب بعد إدراكه، فبقي التبن الذي صار فصيلاً في الأصل خالياً عن الواجب.

وعن محمد في التبن: إنه إذا يبس.. ففيه العشر.

(وسعف) وهو ورق جريد النخيل؛ لأن المقصود منه التمر لا نفسه، وكذا لا شيء بالاتفاق في الطرفاء والدلب وشجر القطن والباذنجان، ويمكن دخولها في الحطب على ما في «فتح القدير»، ولذا لم يذكرها في المستثنيات، لكن يغني ما في «الخلاصة» و«فتح القدير» أنه لا عشر:

فيما كان من الأدوية كالهليلج والكندر.

ولا فيما يخرج من الأشجار كالصمغ والقطران.

ولا فيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار؛ لأنها كالأرض حتى تدخل في بيعها.

ولا في كل بذر لا يطلب بالزراعة كبذر البطيخ والقثاء؛ لكونها غير مقصودة في نفسها.

(وفيما سقي بغرب) أي بدلو عظيم، (أو دالية) أي دولاب على ما فسّره الفقهاء، وقال في «المغرب»: الدولاب المنجنون التي تديرها الدابة، والدالية جذع طويل

أَو سانِيَةٍ: نصفُ الْعُشْرِ قبل رَفع مُؤَنِ الزَّرْعِ.

وفي العَسَلِ: العُشرُ، قلَّ أَو كَثُرَ إِذا أُخِذَ مِن جبلٍ أَو أَرضٍ عُشريَّةٍ.

وَعند مُحَمَّد: إِذا بلغَ خَمْسَةَ أَفراقٍ، وَالْفَرقُ: سِتَّةٌ وَثَلاثُونَ رطلاً.

يركب تركيب مداق الأرز في رأسه مغرفة كبيرة يسقي بها، ويدخل في البيع الدولاب من غير ذكر دون الدالية؛ لأنها معلّقة بغيرها، وكذلك جذوعها. انتهى.

(أو سانية) أي: الناقة الّتي يستقى عليها [٢٤٠/ب]: (نصف العشر) من غير اشتراط النّصاب والبقاء عند أبي حنيفة، ومع اشتراطها عندهما على ما مر؛ وذلك لأن المؤنة فيها أكثر ممّا سقي بالسماء أو السّيح.

وقيل: إنه توقيفي.

ثم المعتبر ههنا هو السقي بها في أكثر السّنة كما في السقي بالسّماء والسّيح.

وكذا المعتبر لو سقي سيحاً وبدالية (قبل رفع مؤن الزّرع) من أجرة العمال، ونفقة البقر، وكري النهر، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الزرع.. فيؤخذ قبل رفع هذه المؤن.

(وفي العسل: العشر قلّ أو كثر) عند أبي حنيفة؛ لأنه لا يعتبر النصاب (إذا أخذ من جبل)، وهذا قد علم فيما سبق من قوله: «أو أخذ من ثمر جبل».

(أو أرض عشرية) قيّد به؛ لأنه لو أخذ من أرض خراجيّة.. لا عشر ولا خراج فيه.

وقال الشافعي: لا شيء في العسل مطلقاً؛ لأنه متولد من الحيوان؛ فأشبه الإبريسيم.

ولنا: قوله ﷺ حين كتب إلى اليمن: «إن في العسل العشر»؛ ولأن النحل يتناول من الأنوار والثمار، وفيهما العشر، فكذا فيما أخذ منهما، بخلاف دود القزّ؛ لأنه يتناول الأوراق ولا عشر فيها.

(وعند محمّد:) يجب العشر في العسل (إذا بلغ) العسل (خمسة أفراق، والفرق: ستة وثلاثون رطلاً) أي: بالعراقي؛ لأنه أقصى ما يقدّر به نوعه، قال في «المغرب»:

وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: إِذا بلغَ عَشْرَ قِرَبٍ.

وَيُؤْخَذُ عُشرانِ من أَرضٍ عُشرِيَّةٍ لتغلبيّ.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: عُشرٌ وَاحِدٌ إِن كَانَ اشْتَرَاهَا من مُسلمٍ.

الفَرَق بفتحتين: إناء يأخذ ستة عشر رطلاً، وذلك ثلاثة أصوع، هكذا في «التهذيب» عن ثعلب وخالد بن يزيد.

قال الأزهري: والمحدثون على السكون، وكلام العرب على التّحريك، وفي «الصحاح»: الفرق: مكيال معروف بالمدينة، وهو ستة عشر رطلاً، قال: وقد يحرك.

وفي «التكملة»: الفرق بسكون الراء: من الأواني والمقادير: ستة عشر رطلاً، والصّاع: ثلث الفرق، وبالفتح: مكيل ثمانون رطلاً.

وقال بعضهم: الفرق بسكون الراء أربعة أرطال.

قلت: وفي «نوادر هشام» عن محمد: الفرق ستة وثلاثون رطلاً، ولم أجد هذا فيما عندي من أصول اللغة، وكذا ما في «المحيط» أنه ستون رطلاً. انتهى كلام «المغرب» فاعرف.

(وعند أبي يوسف: إذا بلغ) العسل (عشر قرب) لحديث بني شبابة أنهم يؤدون إلى رسول الله ﷺ من كل عشر قرب قربة، والقربة: خمسون رطلاً.

وعن أبي يوسف: أنه يعتبر فيه خمسة أوسق، وعنه: خمسة أمناء.

وكذا الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في قصب السكر كما في القطن والزعفران، فيعتبر أبو يوسف: بقيمة خمسة أوسق، ومحمد: بقيمة خمسة أمناء على ما في «العناية».

(ويؤخذ عشران من أرض عشرية لتغلبي) بأن اشتراها من مسلم، أو ملكه في الأصل، عرف ذلك بإجماع الصّحابة، هذا عندهما.

(وعند محمد:) يؤخذ منها (عشر واحد إن كان اشتراها من مسلم)؛ لأن الوظيفة لا تتغير بتغير المالك عنده، والعشر إنما يضعف عنده في الأراضي الأصلية التي وقع الصلح عليها.

وَلَو اشْتَرَاهَا مِنْهُ ذِمِّيٌّ.. أُخِذَ مِنْهُ العُشرانِ.

وَكَذَا لَو اشْتَرَاهَا مِنْهُ مُسلمٌ أَو أَسلمَ هُوَ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ،..........

ولهما: أنّ الصلح وقع بيننا وبينهم على أن يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم، والعشر يؤخذ من المسلم، فيضعف عليهم.

(ولو اشتراها) أي: الأرض التي عليها العشر المضاعف من الأصل (منه) أي: من تغلبي (ذمي.. أخذ منه العشران) [٢٤١/أ] عندهم؛ لأن الذّمي أهل للتضعيف في الجملة؛ كما إذا مر على العاشر بمال الزكاة.

(وكذا) أي: يؤخذ العشران (لو اشتراها منه) أي: من التغلبي (مسلم)؛ لأن المسلم أهل للتّضعيف في البقاء، وإن لم يكن أهلاً له في الابتداء؛ كالخراج إذا اشترى أرضاً خراجيّة فينتقل التضعيف إليه أصليّاً أو حادثاً كما انتقل الخراج.

(أو أسلم هو) أي التغلبي؛ يعني: يؤخذ منه العشران بعد إسلامه أيضاً لكونه أهلاً له في البقاء.

(خلافاً لأبي يوسف) فيما اشتراها من التغلبي مسلم، وفيما أسلم هو؛ فإنه يقول: يعود فيهما إلى عشر واحد؛ لزوال الداعي إلى التضعيف، وهو الكفر، ألا ترى أنه يؤخذ من أموالهم التجارية ضعف ما يؤخذ من المسلم؟! ثم بعد الإسلام أو بعد البيع إلى مسلم.. سقط التضعيف.

بخلاف ما إذا اشتراها منه ذمّي؛ لبقاء الدّاعي فيه.

قلنا: التضعيف خراج، والخراج لا يسقط بالإسلام، ولا بالانتقال إلى مسلم، بخلاف التضعيف من أموالهم التجارية؛ لأنه توظيف فيها.

فإن قبل: يلزم الحكم بلا علّة.

قلنا: بطلانه ممنوع؛ لأن الحكم الشرعي لا يستلزم العلة في بقائه، وإنما يستلزمه في ابتدائه، كالرق أثر الكفر ثم يبقى بعد إسلامه، والرمل والاضطباع في الطواف بقيا بعد زوال الحاجة إلى إظهار التجلد للمشركين.

وَقيل: مُحَمَّدٌ مَعَهُ.

وعَلى الْمَرْأَةِ وَالصَّبِيِّ مِنْهُم مَا على الرَّجُلِ.

وَلَو اشْترى ذِمِّيٌّ عشرِيَّةَ مُسلِمٍ.. فَعَلَيهِ الْخَراجُ.

(وقيل: محمّد معه) في عدم بقاء التضعيف، والأصح: أنه مع أبي حنيفة في بقائه على المسلم، إلا أن قوله لا يتأتى إلا في الأصلي؛ بأن ورثها التغلبي من آبائه أو تداولت الأيدي بالشراء من التغلبي إلى التغلبي؛ لأن التضعيف الحادث لا يتحقّق عند محمد؛ لعدم تغير الوظيفة عنده.

(وعلى المرأة والصبي منهم: ما على الرجل) منهم يعني: العشر المضعف في العشرية، والخراج الواحد في الخراجية؛ لأن الصلح معهم جرى على تضعيف ما يجب علينا من الصدقة دون المؤنة المحضة وهو الخراج، وعلى المرأة والصبي منا العشر؛ لأن فيه معنى العبادة؛ فكذا على نسائهم وصبيانهم ضعف ذلك.

(ولو اشترى ذمي) غير تغلبي؛ لأنه لو اشترى التغلبي من مسلم أرضاً عشرية.. يؤخذ منه العشران على ما سبق، فكان هذا غير التغلبي (عشرية مسلم.. فعليه الخراج) لو تم قبضها، حتى لو أخذها مسلم بالشفعة أو ردت على البائع.. ليس عليها الخراج، بل تبقى عشرية كما كانت؛ لعدم تأكد ملكه، وأما بعد تمام القبض.. فيتأكد ملكه، فيكون أليق بوضع الخراج؛ لأن المأخوذ؛ إما خراج، أو عشر واحد، أو عشر مضاعف، والمضاعف يعتمد على الصلح، وليس بموجود، والواحد فيه معنى العبادة، والكافر ليس من أهله.. فتعين الخراج؛ لأنّه مؤنة فيه معنى العقوبة، والكافر أهل لها.

وقال أبو يوسف: عليه العشر المضاعف، ويصرف مصرف الخراج اعتباراً بالتغلبي، وبما يمر به الذمي على العاشر؛ فإن الواجب فيهما ضعف ما على المسلم، قال: وهذا أهون من التبديل؛ لأنه تغيير في الوصف من النقصان إلى الزيادة، بخلاف الخراج؛ فإنه واجب آخر.

وَعند مُحَمَّدٍ: تبقى على حَالهَا.

وَإِن أَخذهَا مِنْهُ مُسلمٌ بشفعةٍ أَو رُدَّت على البَائِعِ لفسادِ البيعِ.. عَادَ الْعشْرُ.

وَفِي دَارٍ جُعِلَت بستاناً: خراجٌ إِن كَانَت لذِمِّيٍ ....

(وعند محمد: تبقى على حالها) لأنه صار مؤنة لها، فلا تبديل كالخراج، ويصرف مصرف الخراج في رواية ابن سماعة [٢٤١/ب] عن محمد؛ لأن ما يصرف إلى الفقراء: ما كان لله تعالى بطريق العبادة، ومال الكافر ليس كذلك، فيصرف إلى مصرف الخراج.

وفي رواية «المبسوط» عن محمّد: إنه يوضع موضع الصّدقات؛ لأن حق الفقراء تعلّق به كتعلق حق المقاتلة بالأراضي الخراجية.

(وإن أخذها) - أي: الأرض العشرية التي اشتراها ذمي غير تغلبي من مسلم - (منه) أي: من ذلك الذمي (مسلم بشفعة أو ردت على البائع لفساد البيع.. عاد العشر) أي تبقى عشرية كما كانت؛ لعدم تأكّد ملك الذّمي؛ لعدم تمام قبضه ولو بعد وضع الخراج عليها؛ لأن هذا الرّد فسخ، فيجعل البيع كان أو لم يكن، وبالاستحقاق بالشفعة ينتقل إلى المسلم الشفيع الصفقة؛ كأنه اشتراها من المسلم، لكنه لا بد أن يكون الرد بقضاء القاضي؛ لأن الرد بلا قضاء ليس بفسخ بل إقالة، فيكون عقداً جديداً في حق غيرهما، فتكون الأرض خراجيّة، فصار شراء المسلم من الذمي بعدما صارت خراجيّة، فتصير على حالها، كذا في «فتح القدير».

(وفي دار جعلت بستاناً خراج إن كانت)؛ أي: الدار (لذمي)؛ سواءً سقاها بماء العشر أو بماء الخراج؛ لتعذر إيجاب العشر عليه؛ لما فيه من معنى القربة، والذمي ليس من أهلها، فتعين ما فيه العقوبة وهو الخراج؛ لكونه أليق بحاله.

فإن قيل: العبرة؛ إما للماء أو لحال من يوضع عليه الوظيفة؛ فإن كان الأوّل.. وجب عليه العشر في ماء العشر، وإن كان الثاني.. فيناقض قولهم: «إن المؤنة في

أَو لمُسلمٍ إن سَقَاهَا بِمائِهِ.

وَإِن سَقَاهَا بِمَاءِ الْعُشْرِ.. فعُشرٌ.

مثل هذا تدور مع الماء، حتى وجب على المسلم خراج في بستانه إن سقى بماء الخراج، وعشر إن سقى بماء العشر، على ما سيصرّح به».

قلنا: العبرة للماء، لكن قبول المحل شرط لتأثير العلة في الحكم، والكافر ليس بمحل للعشر؛ لكونه عبادة، وليس هذا من قبيل تخصيص العلّة.. بل العلة لم توجد بعد؛ لفقد شرطها.

لا يقال: على قياس قول أبي يوسف: يجب فيه العشران؛ وعلى قياس قول محمد: عشر واحد؛ لأن ذلك في أرض استقر فيها العشر وصار وظيفةً لها؛ بأن كانت في يد مسلم، وفيما نحن فيه ليس كذلك.

(**أو**) كانت الدار (**لمسلم**) فجعلها بستاناً (**إن سقاها**) - أي: البستان - (**بمائه**) أي بماء الخراج.. يجب فيها الخراج، (**وإن سقاها بماء العشر.. فعشر**)؛ لأن المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء؛ لأن وظيفة الأراضي باعتبار إنزالها، وهي إنما تكون بالماء.

فإن قيل: فيه توظيف الخراج ابتداء على المسلم، وذا لا يجوز.

قلنا: ذلك لا يجوز فيما إذا لم يكن منه صنع يستدعي وضع الخراج عليه، أو يكون منه صنع، والأول مسلّم، والثاني ممنوع، بل هو جائز على ما صرّح به في «النهاية» عن الإمام السرخسي، وقال: معنى قول محمد في «الزيادات»: «إن المسلم لا يُبتدأ بتوظيف الخراج»، أنه لا يُبتَدأ بتوظيف الخراج عليه إذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك، وفيما نحن فيه: وجد منه صنع يستدعى ذلك، وهو السقي بماء الخراج؛ إذ الخراج يجب حقاً للمقاتلة فيختص [٢٤٢/أ] وجوب الخراج فيما يسقى بماء حمية المقاتلة، ألا ترى أن المسلم إذا أحيا أرضاً ميتة بإذن الإمام وسقاها بماء الخراج.. وجب عليه الخراج.

وقد يجاب عنه على تقدير تسليم أنّ المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج مطلقاً،

وَلَا شَيْءَ فِي الدَّارِ وَلَو لذمِّيٍّ.

وَمَاءَ السَّمَاءِ والبئرِ وَالْعَينِ: عشريٌّ.

وإن ما ذكره محمد على إطلاقه بأن ليس فيما نحن فيه ابتداء توظيف الخراج على المسلم، بل إنما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج بوظيفته إليه وهو الماء؛ فإن فيه وظيفة الخراج، فإذا سقى به.. انتقل هو بوظيفته إلى أرض المسلم، كما لو اشترى أرضاً خراجيّة.

إنما قيد بالدار التي جعلها بستاناً؛ لتبيين أن الحكم الأصلي للشيء يتغير بتغير صفته؛ فإنها لو بقيت داراً كما كانت.. لم يكن فيها شيء؛ سواءً كان مالكها مسلماً أو ذمياً، وكذا لا شيء فيها إذا لم يجعلها بستاناً ولكن فيها نخيل يخرج أكراراً من تمر.. فهي في حكم الدار، حتى أنه لم يكن فيها عشر ولا خراج، كذا في «النهاية».

والبستان: عبارة عن كل أرض يحوطها حائط، وفيها نخيل متفرقة وأشجار، وإن سقاها المسلم مرّة بماء العشر ومرة بماء الخراج.. فعليه العشر؛ لكونه أليق بحاله.

وعن الإمام السرخسي: إن عليه العشر في كلّ حال.

(ولا شيء في الدار ولو) وصلية (لذمي) ذكر الإمام المحبوبي أن عمر رضي الله عنه حين وظّف الخراج والجزية سُئِلَ عن المساكن؟ فقال: المساكن عفو.

ثم انعقد عليه الإجماع؛ لعدم الاستنماء فيها، والخراج باعتباره.

اعلم: أن التكاليف ثلاثة.

منها شرعية: وهي ما وضعه أهل الشرع؛ كالزكاة والعشر والخراج والجزية وصدقة الفطر.

ومنها عرفية: وهي ما وضعه الإمام لمصلحة رآها؛ كالمقاطعات والمقابلات التي وضعها الإمام في دور البلاد.

ومنها شاقة: وهي ما أخذته الظلمة ظلماً.

(وماء السماء والبئر والعين عشري) وكذا البحر الذي لا يدخل تحت ولاية أحد.

وَمَاءُ أَنهَارٍ حفرَهَا الْعَجمُ: خراجيٌّ.

وَكَذَا سيحونُ وجيحونُ ودجلةُ والفراتُ عِنْد أَبِي يُوسُفَ، خلافاً لمُحَمدٍ.

وَلَيْسَ فِي عَينِ قيرٍ أَو نفطٍ فِي أَرضٍ عُشرٍ شَيْءٌ.

وَإِن كَانَت فِي أَرضِ خراجٍ.. ففي حَرِيمِها الصَّالحِ للزِّرَاعَةِ: الْخراجُ لَا فِيهَا.

وَلَا يَجْتَمعُ عُشْرٌ وخراجٌ فِي أَرضٍ وَاحِدَةٍ.

(وماء أنهار) صغار (حفرها العجم)؛ مثل: نهر الملك ويزدجر ومروروز (خراجي)؛ لأن أصل تلك الأنهار بمال الخراج، فصار ماؤها خراجيّاً، وصارت الأرض أيضاً خراجية تبعاً، كذا في «النهاية» عن «مبسوط» فخر الإسلام.

(وكذا) أي خراجي (سيحون) نهر الترك، (وجيحون) نهر ترمذ، (ودجلة) نهر بغداد، (والفرات) نهر الكوفة، (عند أبي يوسف، خلافاً لمحمد) قال: إنه عشري؛ لأنه لا يَحمِها أحد، فصار كالبحار.

ولأبي يوسف: إنه يتخذ عليها القناطر من السفن، وهذا يد عليها.

(وليس في عين قير) أي الزفت وزفت (أونفط) بفتح النون، وكسرها أفصح: دهن يكون على وجه الماء في العين (في أرض عشر شيء)؛ لأنه ليس من إنزال الأرض وإنما هو عين فوارة كعين الماء.

(وإن كانت) عين قير أونفط (في أرض خراج.. ففي حريمها الصالح للزراعة الخراج)؛ لأن الحريم في الأصل صالح للزراعة، وإنما عطله صاحبه لحاجته، والقدرة الممكنة كافية في الخراج، (لا فيها)؛ لأن موضع العين لا يصلح للزراعة.

وقيل: ولا في حريمها أيضاً؛ لعدم الصلاحية للزراعة.. فكانت كالأرض السبخة، والأول[٢٤٢/ب] أصح.

(ولا يجتمع عشر وخراج في أرض واحدة)؛ لأنّ في العشر معنى العبادة، وفي الخراج معنى العقوبة.. فلا يجتمعان.

وقال الشافعي: يجتمعان في الخراجيّة؛ لأن سبب الخراج عنده: الأرض، وسبب العشر: الخارج من الأرض، فيجتمعان.

قلنا: سببهما الأرض النامية، لكن النماء في العشر لا بد وأن يكون تحقيقياً بالخارج، والخراج أعمّ من التحقيقي والتقديري حتى يكفيه التمكن للزّراعة وإن لم يزرعها.

واعلم أنّ الأراضي العشرية خمسة أنواع:

أرض العرب كلّها. وكل أرضٍ أسلم أهلها طوعاً. والأراضي التي فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين. وبستان مسلم كان داراً له.

وأرض الموات التي أحياها مسلم وكانت من توابع الأرض العشرية.

وسيأتي بيان الخراجية إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن من عليه العشر أو الخراج إذا مات قبل الأداء.. يؤخذ ذلك من تركته في ظاهر رواية أصحابنا، وفي رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة: إنه يسقط بالموت، كذا في «قاضي خان» و«التاتارخانية».

وقال في «الحاوي القدسي»: ولا يؤخذ العشر من التركة إن لم يوص به، وروي أنه يؤخذ، ثم قال: ولو مات من عليه الخراج.. لا يؤخذ من تركته. وقيل: يؤخذ، والأصح الأول. انتهى.

وقد وقع فتوى مشايخ الإسلام على ظاهر الرواية، وهكذا أفتيت.

* * *

(بَابُ الْمَصرِفِ)

١- هُوَ: الْفَقِيرُ، وَهُوَ من لَهُ شَيْءٌ دونَ نِصَابٍ.

٢- والمسكين: مَن لَا شَيْءَ..

(بَابُ المَصْرِفِ)

وهو ثمانية أنواع؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ...﴾ الآية، وسقط منها: المؤلفة قلوبهم بأنواعهم الثلاثة بعد النبي ﷺ، قيل: بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بالإجماع، وقيل: بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته؛ لأن إعطاء النبي ﷺ كان لدفع شرهم وإعزاز الدين، وبعده انتهت، هذه العلة بقوة الإسلام، وقيل: بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل ناسخ؛ لأن إجماعهم على السقوط يدل على ناسخ؛ إذ الإجماع بلا سند غير مقبول، لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الإجماع، بل الواجب: الحكم بثبوته، وهذا أقوى الوجوه؛ لأن زمن الإجماع ليس زمن النسخ.. فلا يكون الإجماع ناسخاً للكتاب.

وإن الحكم لا يحتاج في بقائه إلى العلة كالرَّمَل في الحج، فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علّته.

وأمّا ما قاله بعض محققي مشايخنا- من أن هذا تقرير لما كان في زمن النبي ﷺ من حيث المعنى لا من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم في زمنه ﷺ كان لإعزاز الدين؛ لضعفه في ذلك الوقت لغلبة أهل الكفر، ولما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام.. صار الإعزاز في المنع لا في الدفع، فكان الدفع في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزاز الدين، والإعزاز هو المقصود، وهو باق على حاله.. فلم يكن منسوخاً ولا منتهياً. انتهى - **فلا يخفى عليك** أن هذا القول في الحقيقة راجع إلى القول بانتهاء الحكم بانتهاء علته.

١- (**هو: الفقير، وهو**) [٢٤٣/أ]: (**من له شيء دون نصاب**) أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة، على ما في «فتح القدير».

٢- (**والمسكين من لا شيء له**)، فيكون أسوأ حالاً من الفقير، على ما يدل عليه

وَقِيلَ: بِالْعَكْسِ.

قوله: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ أي: لاصقاً بالتراب من الجوع والعري.

(وقيل: بالعكس) لقوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾، والمذهب: هو الأوّل.

والجواب عن الثاني: بأن السفينة لم تكن لهم، بل هم أُجراء فيها أو عارية لهم، أو: قيل لهم مساكين ترحماً، فعلى هذا: إنّ المساكن يحل له السّؤال لقوت يومه أو ما يستر بدنه، بخلاف الفقير.. فإنه لا يحل له السؤال لقوته؛ لأن السؤال حرام لمن يملك قوته بعد سترة بدنه.

وقال بعضهم: لا يحلّ لمن كان كسوباً أو يملك خمسين درهماً.

ويجوز صرف الزكاة لمن لا يحل له السؤال بعد كونه فقيراً، ولا يخرجه عن الفقر مِلكُ نُصُبٍ كثيرة غير نامية إذا كانت مستغرقة بالحاجة، ولذا قالوا: يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوي نصباً كثيرة إذا كان محتاجاً إليها للتدريس أو الحفظ أو التصحيح، وقدمنا تفصيله في أول الزكاة.

ولو كانت الكتب ملك رجل عامي وليس له نصاب نام.. لا يحل دفع الزكاة؛ لأنها غير مستغرقة في حاجته، فلم تكن كثياب البذلة.

وعلى هذا: جميع آلات المحترفين إذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره.

والحاصل: أن النصب ثلاثة:

نصاب يوجب الزكاة على مالكه، وهو: النامي خلقةً أو إعداداً مع سلامته عن الدّين.

ونصاب لا يوجبها، وهو: ما ليس بنام خلقة أو إعداداً؛ فإن كان مستغرقاً لحاجة مالكه.. حلّ له أخذها، وإلّا.. حرمت عليه؛ كثياب تساوي نصاباً لا يحتاج إلى كلّها، أو أثاث لا يحتاج إلى استعماله كله في بيته، وعبد وفرس لا يحتاج إلى خدمته

٣- وَالْعَامِلُ يُعْطَى بِقدرِ عملِهِ وَلَو غَنِياً.

وركوبه، ودار لا يحتاج إلى سكناها؛ فإن كان محتاجاً إلى ما ذكرنا حاجةً أصليةً.. فهو فقير يحل دفع الزكاة إليه، ويحرم السؤال عليه.

ونصاب يحرّم السؤال، وهو: ملك قوت يومه، أو لا يملكه لكنه يقدر على الكسب، أو يملك خمسين درهماً، على الخلاف في ذلك، كذا في «فتح القدير».

واختلفوا في أنهما صنفان أو صنف واحد في حق الزكاة، والصحيح: أنهما صنفان لأن العطف فيما تلوناه دليل المغايرة.

وكذا اختلفوا في حق الوصية والوقف والنذر، فقال أبو حنيفة: إنهما صنفان فيها أيضاً، وقال أبو يوسف: صنف واحد، والصحيح: قول أبي حنيفة على ما ذكر فخر الإسلام؛ فلو أوصى ثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين.. فلفلان نصف الثلث، وللفقيرين النصف الآخر عند أبي يوسف، وعند أبي حنيفة: لفلان ثلث الثلث وللفقيرين الثلثان.

وكذا: على فلان وعلى الفقراء والمساكين، أو نذرهم.

٣- (والعامل) وهو الذي يعينه الإمام لجباية الصّدقات، ولا يكون هاشمياً على ما سيصرح به؛ لأن الهاشمي وإن جاز كونه عاملاً لجمع الصّدقات.. لكن [٢٤٣/ب] لا يجوز أخذه مما جمعه من الصدقات الواجبة، إلا أن يعطى له من غير ما جمعه من الصدقات الغير الواجبة، وقد ذكرناه في العاشر، (يعطى بقدر عمله ولو غنياً)؛ أي: مع أعوانه يعطى بالوسط مدّة ذهابهم وإيابهم ما دام المال باقياً؛ لأنه فرّغ نفسه لهذا العمل فيستحق الأجرة كالقاضي والمفتي والمدرس والمقاتلة، وليس ذلك على طريق الإجارة؛ لأنها لا تكون إلا على عمل معلوم في مدة معلومة بقدر معلوم.. بل على طريق الكفاية، ولهذا يأخذ بقدر كفايته مع أعوانه ولو كان غنياً، إلا إن استغرقت كفايته الزكاة.. فحينئذ لا يزاد على النصف؛ لأن التنصيف عين الإنصاف، ولكن لما فيه من شبهة الصّدقة - بناء على أن الزكاة سقطت عن ذمّة المؤدّي - لا يأخذها

٤- وَالْمكَاتبُ يُعانُ فِي فكِّ رَقَبَتِهِ.

٥- ومديونٌ لَا يَملكُ نِصَاباً فَاضلاً عَن دَينِهِ.

العامل الهاشمي تنزيهاً لقرابة النبي ﷺ عن شبهة الوسخ، والغني لا يوازيه في الكرامة، فلم يعتبر الشبهة في حقّه.

وعلى الإمام أن يبعث من يرضى بالوسط بلا إسراف ولا تقتير على ما في «غاية البيان»؛ ولهذا قيدناه بالوسط.

والأفضل: أن لا يعجل العامل عمالته قبل الوجوب، ولو عجل.. جاز على ما في «البزازية».

ولو أخذ الصدقة وضاعت في يده.. بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيئاً على ما في «البحر» عن «الأجناس»، ولذا قيدناه بالبقاء.

وفي قوله: «بقدر عمله» ردّ على الشافعي؛ فإنه يقول: يعطى للعامل الثمن.

والحجة عليه: ما بيناه.

فإن قيل: إن التسمية فيما تلوناه تقتضي المساواة مع باقي الأصناف في الأصل، فيكون بياناً لحصته وهو الثمن.

قلنا: سهم المؤلفة قلوبهم قد سقط بالإجماع.. فلم تبق السهام ثمانية حتى يكون له الثمن، وسهم المسلمين من المؤلفة ليس من حيث إنهم مؤلفة قلوبهم، بل من حيث إنهم من إحدى السبعة.

٤- (والمكاتب يعان في فك رقبته) وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ مما تلوناه وقال ﷺ فك رقبة أن يعين في رقبته وليس الدفع إلى المكاتب هو الدفع إلى مولاه كما في القن لأنه حر يداً فيجوز الدفع إليه ولو كان مولاه غنياً بخلاف العبد فإنه لا يجوز الدفع إليه لو كان مولاه غنياً.

٥- (ومديون لا يملك نصاباً فاضلاً عن دينه) وهو المراد بالغارم فيما تلوناه، وإذا ملك نصاباً فاضلاً عن دينه.. صار غنياً.

٦- ومُنقطعُ الْغَزَاةِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ.

٧- وَالْحجِّ عِنْدَ محمَّدٍ إِن كَانَ فَقِيراً.

٨- وَمَن لَهُ مَالٌ فِي وَطنِهِ لَا مَعَه.

٦- (ومنقطع الغزاة) وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (عند أبي يوسف)؛ لأنه المتفاهم عند الإطلاق.

٧- (و) منقطع (الحج عند محمد)؛ لما روي أن رجلاً جعل له بعيراً له في سبيل الله.. فأمر رسول الله ﷺ أن يحمل عليه الحاج.

وقيل: المراد به: طلب العلم.

(إن كان) كلٌّ مِن منقطع الغزاة والحج على الاختلاف (فقيراً).

فإن قيل: فعلى هذا فما فائدة إفرادها بالذكر عن الفقير؟

أجيب: بأن فيهما زيادة معنى غير الفقير، وهو الانقطاع في سبيل الله.

وقال الشافعي: يجوز دفع الصدقة [٢٤٤/أ] إلى أغنياء الغزاة؛ لقوله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني إلّا لخمسة.. الغازي في سبيل الله، والعامل عليها، والغارم، ورجل اشتراها بماله، ورجل تصدق بها على المساكين فأهداها المسكين إليه»؟

قلنا: معناه أن المستغني بكسبه لقوة بدنه لا يحل له طلب الصدقة إلا إذا كان غازياً أو عاملاً عليها.

٨- (ومن له مال في وطنه لا معه) وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وبه تم الأصناف السبعة، ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته، والأولى له أن يستقرض إن أمكن، لكن لا يلزم ذلك؛ لجواز عجزه عن الأداء، وألحق به كل من هو غائب عن ماله وإن كان في بلده ولا يقدر عليه، كذا في «فتح القدير».

ومثله ما في «المحيط» حيث قال: ويلحق ابن السبيل تاجر له ديون على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيئاً، فيحلّ له أخذ الزكاة لأنه فقيرٌ يداً؛ كابن السبيل.

وَيجوزُ دَفعَهَا إِلَى كلِّهم وَإِلَى بَعضِهِم.

وَلَا تُدفَعُ لبِنَاءِ مَسْجِدٍ، أَو تكفينِ ميِّتٍ، أَو قَضَاءِ دَينِهِ،..............

وهل يلزم أن يتصدق ما فضل في يده من مال الزكاة عند قدرته على ماله.. ففي «فتح القدير»: لا يلزمه التصدق، كما لا يلزم: على الفقير إذا استغنى، وعلى المكاتب إذا عجز وعندهما شيء من مال الزكاة أن يتصدق بها.

(ويجوز دفعها إلى كلّهم) أي كل السبعة، (وإلى بعضهم).

وقال الشافعي: لا يجوز إلا أن يصرف إلى ثلاثة من كلّ صنف، وهم واحد وعشرون نفراً؛ لأنه تعالى أضاف جميع الصدقات إليهم بلام الملك فيما تلوناه، وأشرك بينهم بالواو فكانت الزكاة حقاً لهم، وقد ذكرهم بلفظ الجمع، وأقل الجمع: ثلاثة.

قلنا: المراد بالآية بيان الأصناف التي يجوز الدفع إليهم.. لا تعيين الدفع إليهم وبيان استحقاقهم؛ لأن الزكاة حق الله تعالى لا حقّهم، وبعلّة الحاجة صاروا مصارف لها لأنه تعالى ذكرهم بأوصاف بشيء من الحاجة، وكل واحد منهم في هذه العلة سواء، فيجوز الصّرف إلى كل منهم، وهذا قول عمر وعلي وابن عبّاس رضي الله عنهم، ولم ينقل خلاف عن باقي الصحابة.

واللام فيما تلوناه للعاقبة لا للملك والاستحقاق كما في: «لِدُوا للموت»، والجمع المحلّى باللّام: يراد به الجنس لا الجمع، حتى لو حلف لا أتزوج النساء.. يحنث بالواحدة.

وحرم على النبي ﷺ تزوج امرأة واحدة بعد التسع بقوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾.

(ولا تدفع لبناء مسجد أو تكفين ميت أو قضاء دينه)؛ لعدم التمليك، وهو شرط، وهذا في الأول ظاهر.

وكذا في التكفين؛ لأنه ليس تمليكاً للكفن من الميت ولا الورثة، حتى لو أخرجته السباع فأكلته.. فالكفن لصاحبه لا لهم.

وأما في الثالث: فلأنه لو قضى دين الحي ثم تصادقا على أن لا دين عليه.. يسترده الدافع لا المديون؛ لعدم التمليك إليه.. فقضاء دين الميت أولى. كذا قالوا، ولكن هذا إذا كان بغير إذن الحي؛ أما إذا كان بإذنه وهو فقير.. فيجوز عن زكاته؛ لما ذكره في «النهاية» عن «شرح الطحاوي»: ولو قضى دين حي والمديون فقير؛ فإن قضى [٢٤٤/ب] بغير أمره.. يكون متبرعاً.

ولا يجوز عن زكاة ماله.

ولو قضى بأمره.. جاز عن زكاته؛ فكأنه تصدّق على الغريم.. فيكون الدّائن القابض يقبضه عن المديون نيابة، ثم يقبضه لنفسه.

قال في «الزيلعي» و«فتح القدير» نقلاً عن «الغاية»: لو قضى بها دين حي أو ميت بأمره.. جاز عن زكاته. انتهى.

فالمفهوم منه: أنه لو قضى دين ميت بأمره.. جاز عن زكاته كما في الحي لو كان فقيراً، وهو الظاهر من فتاوى «قاضي خان» أيضاً.

لكن قال في «الخلاصة»: لو بنى مسجداً بنية الزكاة أو حج أو أعتق أو قضى دين حي أو ميت بغير إذن الحي.. لا يجوز عن زكاته. انتهى.

ولا يخفى عليك أن الظاهر من قوله: «بغير إذن الحي» دون: «بغير إذنهما» عدمُ الجواز في الميت مطلقاً، وهو الظاهر من إطلاق «الهداية» أيضاً، وهذا هو المذهب، فيحُلُّ عبارة «الغاية» على هذا بإرجاع ضمير أمره إلى الحي، وذلك لأنه لا بد في الزكاة من التمليك للمديون، والتمليك لا يقع عند أمره، بل عند أداء المأمور وقبض النائب، وفي هذا الوقت لم يكن المديون أهلاً للتّمليك لموته.. فلا يصح قبض الدّائن نائباً عنه، فلم يوجد التمليك، والتمليك للفقير.

أَو ثَمَنِ قِنٍّ يَعْتِقُ.

وَلَا إِلَى ذِمِّيٍّ.

وههنا بحث أورده ابن الهمام على ما ذكرناه من قولهم إنه لو قضى دين الحيّ بأمره ثم تصادقا على أن لا دين عليه.. يسترده الدافع لا المديون الفقير، وهو أن بالدفع وقع المدفوع ملكاً للفقير بالتمليك وقبض النائب عن الفقير.. فكيف يصح الاسترداد بعده؟ وعدم الدين في الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضاً لنفسه بعد القبض نيابة عنه، لا التمليك الأول - أعني التمليك إلى الفقير المديون - لأن غاية الأمر أنّه ملّك فقيراً على ظن أنه مديون، وظهور عدم الدين.. لا يؤثر في عدم التمليك الأول بعد وقوعه لله تعالى.

وإذا لم يكن له أن يسترده من الفقير إذا عجل للفقير الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه لزوال ملكه بالدفع.. فَلَأن لا يملك الاسترداد ههنا أولى، بخلاف ما إذا عجّل للسّاعي والمسألة بحالها؛ حيث له أن يسترد؛ لعدم زوال الملك على ما سبق تفصيله.

(**أو ثمن قن يعتق**) أي لا يشتري المزكي بها عبداً فيعتق؛ لأن الإعتاق إسقاط لا تمليك، وإن أراد الصرف إلى هذه الموجودة.. تصدق بها على الفقير، ثم يأمره أن يفعل هذه الأشياء.. فيحصل للمزكي ثواب الصدقة، وللفقير ثواب هذه القرب. كذا في «النّهاية».

(**ولا إلى ذمي**)، خلافاً لزفر؛ عملاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ﴾.

ولنا: قوله ﷺ لمعاذ: «خذ من أغنيائهم وردّها في فقرائهم»؛ لأن الضمير للمسلمين، والكتاب خصّ منه فقراء أهل الحرب بالاتفاق بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ﴾.

وكذا أصول المزكي وفروعه وزوجته.. فيجوز بعد تخصيصه بخبر الواحد، على أنهم ذكروا أن حديث معاذ مشهور يجوز به الزيادة على الكتاب.

وَصَحَّ غَيرُهَا وَلَا إِلَى غَنِيٍّ يَملِكُ نِصَاباً مِن أَيِّ مَال كَانَ.
أو عَبدِهِ، أو طِفلِهِ.

(وصحّ غيرها) أي غير الزكاة من الصدقات كصدقة الفطر والكفارات [٢٤٦/أ] والنذور والنّوافل؛ لقوله ﷺ: «تصدّقوا على أهل الأديان كلّها»، رواه ابن أبي شيبة مرسلاً، وهو حجة عندنا.

والحربي والمستأمن خُصَّا منه مما تلوناه من آية المقاتلة، لا يقال: إطلاقه يقتضي جواز دفع الزكاة للذمي أيضاً.

لأنا نقول: قد علم عدم جوازها إلى الذمي بحديث معاذ.. فعملنا به في غير الزّكاة من الصدقات؛ جمعاً بين الدليلين.

(ولا إلى غني يملك نصاباً من أيّ مال كان) لقوله ﷺ: «لا تحل الصدقة لغني»، أخرجه الترمذي.

قيد بملك النصاب؛ لأن الغنى على ثلاث مراتب: ما يتعلق به وجوب الزكاة، وما يتعلق به وجوب صدقة الفطر والأضحية، وما يحرم به السّؤال.

والمراد به ههنا: هو الوسط، وههنا تفصيل ذكرناه من قبل.

(أو عبده أو طفله)؛ لأن الدفع إلى عبد الغني تمليك للغني، ولو كان العبد مأذوناً له.. فلا يجوز، إلا إذا كان المأذون مديوناً بما يستغرق رقبته وكسبه، فحينئذ جاز الدفع إليه عند أبي حنيفة، خلافاً لهما؛ بناء على أن المولى لا يملك إكسابه عنده.. فهو كالمكاتب. وعندهما: يملك.

وطفل الغني غنيٌّ بيسار أبيه.. فلا يجوز؛ سواءً كان ذكراً أو أنثى، في عيال أو لا، على الصحيح على ما في «فتح القدير».

وفي «الفتاوى»: ولو دفع الزكاة إلى ابنة غني.. يجوز في رواية عن أبي يوسف، وهو قول أبي حنيفة ومحمد.

وكذا إذا دفع إلى فقير له ابن موسر، وقال أبو يوسف: إن كان في عيال الغني..

بِخِلَافِ وَلَدِهِ الْكَبِيرِ وَامْرَأَتِهِ إِن كَانَا فقيرَينِ، ....

لا يجوز، وإن لم يكن.. جاز، كذا في«الخلاصة».

وكذا يجوز دفع الزكاة إلى طفل الفقير وعبده؛ لأن البلوغ والحرية ليس بشرط في المصرف.

ولا يجوز إلى مدبر الغني وأم ولده، بخلاف مكاتبه؛ لأنه مصرف نصاً.

وفي «الذخيرة»: إذا كان العبد زمناً وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئاً، أو كان مولاه غائباً.. يجوز، روي ذلك عن أبي يوسف. انتهى.

وتعقبه في «فتح القدير» بأنه لا ينتفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض، وهو المانع، وغاية ما في هذا: وجوب كفايته على السيد، وتأثمه بتركه، واستحباب الصدقة النافلة عليه.

وقد يجاب عنه: بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب.. لا ينزل عن حال ابن السبيل.

(**بخلاف ولده الكبير وامرأته إن كانا فقيرين**)؛ لأن الولد الكبير للغني لا يعد غنياً بمال أبيه وإن كانت نفقته عليه بأن كان زمناً أو أعمى ونحوه.

وكذا زوجته لا تعد غنية بماله في ظاهر الرواية.. فيجوز الدفع إليها.

وكذا يجوز الدفع إلى بنت الغني الكبيرة وإن استوجبت نفقتها على أبيها بدون هذه الأعذار؛ لما ذكرناه: أنها لا تعد غنّية بمال أبيها، على ما في «فتح القدير».

وعن أبي يوسف: إنه لا يجوز دفع الزكاة إلى امرأة الغني؛ لكونها مكفية المؤنة بالنفقة على الغني، والظاهر من الرواية: جواز الدفع إليها؛ لما ذكرناه من أنها لا تعد غنية بمال زوجها، والفرق بينها وبين ولده الصغير - حيث لا يجوز الدفع إليه؛ لعدِّه غنياً بمال أبيه [٢٤٦/ب] مع وجوب النفقة على الغني فيهما -: أن استيجاب النفقة للمرأة بمنزلة الأجرة، بخلاف وجوب النفقة للولد الصغير، وكذا للبنت الكبيرة؛ لأنه مسبب عن الجزئية.. فكان كنفقة نفسه، فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغني.

وَلَا إِلَى هاشميّ مِن آلِ عَليّ أَو عَبَّاسٍ أَو جَعْفَرٍ أَو عقيلٍ أَو الْحَارِثِ بنِ عبدِ الْمطَّلِبِ، وَلَو كَانَ عَاملاً عَلَيْهَا.

(ولا إلى هاشميّ من آل عليّ أو عباس أو جعفر أو عقيل)- مثل: كريم (أو الحارث بن عبد المطلب، ولو كان عاملاً عليها)؛ لما رواه مسلم: «إن هذه الصّدقة أوساخ الناس، ولا تحل لمحمّد ولا لآل محمّد»، حرّمها الله تعالى عليهم كرامة لهم ولذرّيتهم، ولما روي أنه ﷺ قال: «يا بني هاشم؛ إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم، وعوّضكم منها بخمس الخمس عن صدقات الناس».

اختلفوا في المراد بالهاشمي الذي حرم أخذ الصّدقة لهم:

قيل: إنه يشمل من كان ناصراً للنبي ﷺ ومن لم يكن ناصراً له كأولاد أبي لهب.. فيدخل من أسلم من أولاد أبي لهب في حرمة الصدقة لهم؛ لكونه هاشمياً، وإن تحريم الصدقة حكم يخص بالقرابة من بني هاشم بالنص، كذا ذكره في «غاية البيان»، ويلائمه إطلاق «الكنز»، وقيده في «الهداية» و«الكافي» و«الزيلعي» و«فتح القدير» بالخمسة المذكورة.

وصرّح في «البدائع» بأن الكرخي قيده بهذه الخمسة، وتبعهم المصنف.. فعلى هذا: يخرج أبو لهب وأولاده من الحكم المذكور، وبخروجهم صرّح في «الزيلعي» و«فتح القدير»؛ لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة لهم من الله تعالى وذريتهم حيث نصروه ﷺ في جاهليتهم وإسلامهم، وأبو لهب كان حريصاً على أذى النبي ﷺ.. فلم يستحقها بنوه، فجاز الدفع إلى بنيه.

واحترز بالهاشمي عن بني المطلب؛ لأنه يجوز لهم أخذ الصدقة، وليسوا كبني هاشم، وإن استووا في القرابة؛ لأن نبينا ﷺ محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ولعبد مناف أربعة بنين: هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس، والخمسة المذكورة من بني هاشم؛ لأن العباس والحارث عمان للنبي ﷺ، وجعفر وعقيل أخوان لعليّ بن أبي طالب، وهو عمّ النبي ﷺ.

ثم إطلاق عدم جواز الدفع إلى الهاشمي هو ظاهر الرواية، وروى أبو عصمة

قيل: بِخِلَافِ التَّطَوُّعِ.

عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان، وإنما كان ممتنعاً في ذلك الزمان لإعطائهم في ذلك الزمان شيئاً من الخمس.

وروي عنه وعن أبي يوسف أنه يجوز أن يدفع بعض بني هاشم زكاتهم إلى بعض، وعموم ما رويناه دليل على ظاهر الرواية، ومفهوم الخلاف ليس بحجّة عندنا في الدرايات.. فلا يستدل بمفهوم قوله: «عوّضكم بخمس الخمس» على خلاف ظاهر الرواية، ثم إنّهم جروا على موجب هذا العموم في الصدقة الواجبة حيث قالوا: لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الأرض والنذر وغلة الوقف إليهم.

وروي عن أبي يوسف: جواز صرف غلة الوقف إليهم إذا كان الوقف عليهم؛ لأنهم حينئذ بمنزلة الوقف على الأغنياء؛ فإن كان الوقف على الفقراء ولم يسمّ بني هاشم.. لا يجوز.

وأمّا [٢٤٧/أ] الصّدقة النافلة.. ففيها خلاف، فقال في «الزيلعي»: لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع في حرمة الدّفع إليهم.

ثم قال: وقال بعض: لا يحل لهم التطوع. انتهى.

فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة، وهو الموافق لعموم ما رويناه.. فوجب اعتباره، فلا يدفع إليهم النافلة، وإليه أشار بقوله: (**قيل: بخلاف التطوع**)؛ حيث يجوز دفعه إليهم، فعلّلوه بأن المال في التّطوع بمنزلة التبرد بالماء.. فلا يتدنس، فيجوز الدفع إليهم.

وقال في «النّهاية»: يجوز النفل بالإجماع، وكذا يجوز النفل للغني على ما في «فتاوى العتابي». انتهى.

وقال في «الكافي»: وأما التطوع والوقف.. فيجوز الصرف إليهم؛ لأن المؤدى في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض، فتدنس المال كالماء المستعمل، وفي النفل

يتبرع بما ليس عليه.. فلا يتدنس المؤدى؛ كمن تبرد بالماء. انتهى.

وقال ابن الهمام: والحق الذّي يقتضيه النظر: إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة؛ فإن ثبت في النافلة جواز الدفع.. يجب دفع الوقف، وإلّا.. فلا؛ إذ لا شك في أن الواقف متبرع في تصدّقه بالوقف؛ إذ لا إيقاف واجب.

ثم رجّح عدم جواز دفع النافلة إليهم مثل الواجبة؛ عملاً بعموم ما رويناه، إلّا أن يكون بطريق الهبة.. فحينئذ يجوز.

وجزم في «الهداية» بجواز دفعها حيث قال: بخلاف التطوع؛ لأن المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض، أما التطوع.. بمنزلة التبرد بالماء. انتهى.

وتعقبه في «فتح القدير» بأن هذا القياس لا يكون مخصّصاً - لعموم الأدلة المرويّة - ابتداءً، بل بعد إخراج شيء من عمومها بسمعي، ولم يوجد ذلك لك ولو سلم، لكن كل من القياس المقصود وغير المقصود لا يتم.

أما القياس الغير المقصود: فلأنه لم يتم له أصل صحيح، وقوله: «المال هنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض» ظاهر، في أن الماء أصل، وليس بصحيح؛ إذ حكم الأصل لا بد من كونه منصوصاً عليه أو مجمعاً، وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك، بل الماء هو المنصوص على حكمه هذا من التدنس فهو أصل للماء في ذلك.. فإثبات مثله شرعاً للماء إنما هو بالقياس على الماء؛ لعدم النص في الماء، وبهذا صرّح في بحث الماء المستعمل من «الهداية» حيث قال: إلا أنه - يعني الماء - أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة، فجعل مال الصّدقة أصلاً.. فكيف يجعل هنا الماء أصلاً لمال الصّدقة، وليس هذا إلا تناقضاً؟

وأما القياس المقصود هنا: في قوله: «التطوع بالصّدقة بمنزلة التبرد بالماء».. فغير صحيح؛ فإنه إلحاق قربة بغير قربة، والصّواب في الإلحاق أن يقال: «بمنزلة الوضوء على الوضوء»؛ ليكون إلحاق قربة نافلة بمثلها، وبعد هذا نقول: إن ادعى أن

ومواليهم مثلُهُم.

وَلَا يَدْفعُ إِلَى أَصلِهِ وَإِن علا، أَو فَرعِهِ وَإِن سَفَلَ،.........................

حكم الأصل عدم تدنس ما أقيم به هذه.. منعنا حكم الأصل؛ فإن التدنس للماء بواسطة خروج الآثام أو إزالة الظلمة، والوضوء على الوضوء يفيد ذلك أيضاً بقدره، وقد قالوا [٢٤٧/ب] في قوله ﷺ: «الوضوء على الوضوء نور على نور»: إنه يفيد إزالة الظلمة بقدر إفادة زيادة ذلك النور، ولهذا إن الوضوء النفل إذا كان منوياً.. يصير الماء به مستعملاً.

ثم تكلموا في حق سائر الأنبياء؛ فمنهم من يقول: إنها لا تحل لسائر الأنبياء أيضاً، ولكن تحل لقراباتهم.

ومنهم من يقول: إنها تحلّ لسائر الأنبياء، وهذه خصيصة لنبينا ﷺ، كذا في «البحر» عن «مبسوط السّرخسي».

(**ومواليهم مثلهم**) استحساناً؛ لما أخرجه الترمذي وصحّحه: أنّ النبي ﷺ قال: «مولى القوم منهم، وإنا لا تحلُّ لنا الصدقة».

ولا يرد عبد كافر أعتقه قرشي؛ حيث يجب عليه الجزية، ولا جزية على القرشي؛ لأن هذا عمل بالقياس فيما لا نص فيه على خلافه.. لأن الأصل أن يكون كل من المعتق والمعتق مستقلاً بنفسه في الأحكام، لا يتبع أحدهما إلى الآخر، ونحن عملنا فيما نحن فيه بالاستحسان بالأثر على خلاف القياس.

(**ولا يدفع**) المزكي زكاته (**إلى أصله وإن علا، أو فرعه وإن سفل**)؛ لأن منافع الأملاك متصلة بينهم.. فلا يتحقق التملك على الكمال.

وفي «النّهاية»: ولا يدفع إلى المخلوق من مائه بالزنى، ولا إلى ولد أم ولده الذي نفاه.

ولو تزوجت امرأة الغائب.. قال أبو حنيفة: الأولاد من الأول، ومع هذا يجوز للأوّل دفع الزكاة إليهم. انتهى.

وفي «الخلاصة» من فصل النكاح الفاسد: رجل غاب عن امرأته وهي بكر عشر سنين، فتزوجت بآخر، وكانت تلد أولاداً.. فالأولاد للزوج الأول عند أبي حنيفة، ويجوز للأب الثاني دفع الزكاة إلى هؤلاء الأولاد، ويجوز شهادتهم له.

وروى الجرجاني عن أبي حنيفة: أن الأولاد للثاني.

والفتوى على القول الأوّل. انتهى.

وفي «قاضي خان» في فصل مسائل النسب: أن أبا حنيفة رجع عن القول الأول، وقال: لا يكون الأولاد للأوّل، وإنما هم للثاني، وعليه الفتوى. انتهى.

فاختلف فيه الفتوى.

ثم لا يخفى عليك أن قول صاحب «النّهاية» أن الأولاد من الأول ومع هذا يجوز للأول دفع الزكاة إليهم.. مشكل، ولهذا قال في «الخلاصة»: يجوز للأب الثاني دفع الزكاة إلى هؤلاء الأولاد.

وأما الدفع إلى قريب لأولاد بنيهم.. فجائز، بل هو أفضل؛ لما فيه من الصّلة مع الصدقة؛ كالإخوة والأخوات، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات.

ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها إليه ينوي الزكاة.. جاز عن الزكاة.

وإن فرضها عليه فدفعها ينوي الزكاة.. لا يجوز؛ لأنه إذا وجب في واجب آخر.. فلا يجوز، إلا إذا لم يحتسبها بالنفقة؛ لتحقق التمليك على الكمال. كذا في «فتح القدير».

وقال في «الخلاصة»: رجل له أخ قضي عليه بنفقته، فكساه وأطعمه ينوي به الزكاة.. قال أبو يوسف: يجوز، وقال محمد: يجوز في الكسوة ولا يجوز في الطعام.

وقول أبي يوسف في الإطعام خلاف «ظاهر [٢٤٨/أ] الرّواية»، وهذا خلاف ما ذكرناه من «فتح القدير»، ويوافق ما في «فتح القدير» ما ذكره في «الخلاصة» عن

أَو زَوجتِهِ.

وَكَذَا لَا تَدفَعُ إِلَى زَوجِهَا خلافاً لَهما، وَلَا إِلَى عَبدِهِ أَو مكَاتَبِهِ أَو مدبَّرِهِ أَو أمِّ وَلَدِهِ، وَكَذَا عَبدِهِ الْمُعْتقِ بعضُهُ، ....

«الفتاوى»: أنه لا يجوز عن الزكاة إن كان يحسب من النفقة، وإن لم يحسب.. جاز. انتهى.

ثم قال في «الخلاصة»: ولو دفع إلى أخته ولها على زوجها مهر يبلغ نصاباً؛ إن كان الزوج ملياً مقراً لو طلبت لا يمتنع عن الأداء.. لا يجوز، وإن كان فقيراً أو غنياً إلا أنه لا يعطي لو طلبت.. جاز الصرف إليها.

(أو زوجته) - للاشتراك في المنافع عادة - ولو كانت معتدة عن رجعيّ أو بائن؛ لقيام حقوق الزوجية فيها، على ما في الحضانة من «الدرر».

وفي «النّهاية»: لا يجوز دفع الزكاة إلى معتدته المبتوتة روايةً واحدةً، تعتد عن بائن واحد أو ثلاث. انتهى.

(وكذا لا تدفع) أي المرأة (إلى زوجها)؛ لما ذكرناه من اشتراك المنفعة، (خلافاً لهما) لما في «الصحيحين»: أنه ﷺ قال لامرأة ابن مسعود حين سألته عن التصدق على زوجها: «لك أجران: أجر الصدقة، وأجر الصلة».

والجواب: أنه في حق صدقة التطوع، وبه نقول.

(ولا إلى عبده أو مكاتبه أو مدبّره أو أمّ ولده)؛ لعدم التّمليك؛ لأن كسبهم لمواليهم، حتّى لا يجوز له أن يتزوج جارية مكابته، كما لا يجوز جارية نفسه.

(وكذا عبده المعتق بعضه) بأن يعتق مالك الكل بعضه، أو يعتق شريكه.

وفي بعض النسخ: «وكذا عبد له فيه شريك، أعتق شريكه بعضه»، وهذا نص في الصورة الثانية، وهذا بناء على أن معتق البعض عنده كالمكاتب في حق لزوم الاستسعاء للساكت بناء على تجزِّي الإعتاق عنده.

واعلم: أن العبد إما أن يكون مشتركاً بينه وبين ابنه فأعتق هو نصيبه، أو يكون

خلافاً لَهما.

وَلَو دَفَعَ إِلَى مَن ظَنَّهُ مَصرِفاً فَبَانَ أَنَّه غَنِيٌّ أَو هاشميٌّ، أَو كَافِرٍ أَو أَبوهُ أَو ابْنُهُ.. أَجزَأَهُ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ .

مشتركاً بينه وبين أجنبي فأعتق أحدهما نصيبه.

فعلى الأوّل: يلزم على العبد السعاية للابن، فلا يجوز للأب دفع الزكاة له؛ لأنه كمكاتب ابنه، وكما لا يجوز الدفع لابنه.. كذلك لا يجوز لمكاتب ابنه.

وعلى الثاني: يلزم عليه السعاية للساكت.. فلا يجوز للسّاكت الدفع إليه؛ لأنه كمكاتب نفسه.

وأما الدفع إلى معتق البعض لأجنبي وليس له فيه شركة.. فجائز؛ لأنه حينئذ يصير بمنزلة مكاتب ذلك الأجنبي عند أبي حنيفة، والمكاتب يكون مصرفاً بالنص، وإنما لا يجوز الصرف إلى مكاتب نفسه أو ابنه، كذا في «فتح القدير»، هذا كله عند أبي حنيفة.

(**خلافاً لهما**)؛ لعدم جواز تجزي الإعتاق عندهما، فيكون حرّاً مديوناً للابن على الصورة الأولى، ولنفسه على الصورة الثانية التي ذكرناها آنفاً.

ويجوز أن يدفع الإنسان زكاته إلى مديون ابنه ومديون نفسه، أما لو اختار الساكت التضمين للمعتق.. كان أجنبياً عن العبد.. فيجوز له أن يدفع إليه بالاتفاق؛ كمكاتب الغير.

(**ولو دفع إلى من ظنه مصرفاً فبان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه.. أجزأه**) عند أبي حنيفة ومحمد، (**خلافاً لأبي يوسف**)، وعليه الإعادة عنده، ولا يسترد ما أداه بالاتفاق ويصير [٢٤٨/ب] تطوّعاً؛ كذا في «البحر» نقلاً عن «الينابيع».

وهل يطيب للفقير أم لا؟

قيل: نعم، وقيل: لا، بل يتصدق به أو يدفعه إلى صاحبه.

ولأبي يوسف: إنّه ظهر خطؤه بيقين، والوقوف ممكن على هذه الأشياء فيعيد

كالأواني والثياب؛ فإن الأواني الطاهرة؛ إذا اختلطت بالنجسة وغلبت الطاهرة مثل أن يكون إناءان طاهران وإناء نجس.. فإنه لا يجوز له ترك التّحري؛ فإذا تحرى وتوضأ، ثم ظهر الخطأ.. يعيد الوضوء لإمكان الوقوف على الطاهرة، بخلاف ما إذا غلبت النجسة أو تساويا.. فإنه يتيمم، ولا يلزمه التحري.

والثياب الطاهرة إذا اختلطت بالنجسة، وليس ثمة علامة تعرف بها.. فإنه يلزمه التحري مطلقاً، سواء كان الثوب الطاهر غالباً، أو مغلوباً، أو مساوياً مع النجسة.

فإذا صلى بثوب منها بالتحري، ثم ظهر خطؤه.. أعاد الصّلاة.

قلنا: إذا دفع الزكاة إلى واحد من المذكورين مع التحري، ثم ظهر خلافه.. يلزمه الإعادة.

وأما عدم استرداده؛ فلأنّ فساد جهة الزكاة لا تنقض الأداء، وقد أداه بنية القربة.

ولهما: إطلاق قوله ﷺ: «يا يزيد؛ لك ما نويت، ويا معن؛ لك ما أخذت»، وقد دفع إلى معن وكيل أبيه صدقته.

ولأن الوقوف على هذه الأشياء: بالاجتهاد دون القطع، فيبني الأمر فيه على ما يقع عنده؛ كاشتباه القبلة عليه.

ثم وجوه المسألة ثلاثة:

أحدها: أنه إذا شك فتحرى فظنه مصرفاً فدفع، فظهر خلافه.. فهو ما ذكرناه من محمل الخلاف، والتحري مأخوذ فيه.

والثاني: أنه دفع من غير شك، ولا تحرّ.. فهو جائز بالاتفاق، إلا إن ظهر خلافه؛ كالغني والهاشمي وغيرهما.. فحينئذ يعيد بالاتفاق.

والثالث: أنه شك ولم يتحر ودفع، أو تحرى فغلب على ظنه غناؤه أو هاشميته ودفع.. لم يجز بالاتفاق حتى يظهر أنه مصرف.. فيجزئه في الصحيح، وقيل: لا

وَلَو بَانَ أَنَّه عَبدُه أَو مكَاتَبه.. لَا تجزئه.

وَنُدِبَ: دفعُ مَا يُغني عَنِ السُّؤَالِ يَوْمَهُ.

وَكُرِهَ: دفعُ نِصَابٍ أَو أَكثَرَ إِلَى فَقيرٍ غيرِ مديونٍ.

يجزئه؛ كمسألة الصّلاة حالة الاشتباه إلى غير جهة التحري.. فإنها لا تجوز عند أبي حنيفة ومحمد وإن ظهر صوابه.

وفي «فتح القدير»: والحق: الاتفاق على الجواز هنا؛ فرقاً بين مسألة الصّلاة وبين ما نحن فيه؛ بأن الصلاة إلى تلك الجهة معصية؛ لتعمد الصلاة إلى غير جهة القبلة؛ إذ هي جهة التحري.. فلا تنقلب طاعة، وفيما نحن فيه نفس الإعطاء لا يكون به عاصياً، فصلح وقوعه مسقطاً إذا ظهر صوابه.

وفي «الهداية»: وعن أبي حنيفة في غير الغني: لا يجزئه، والظاهر: هو الإجزاء في الكل. انتهى، كذا في «النّهاية».

والذي ظهر من إطلاق لفظ «الكافر» في «ظاهر الرواية» على ما ذكره المصنف: هو الجواز؛ ذمياً كان الكافر أو حربياً أو مستأمناً، كذا نقله في «البحر» عن «المنتقى».

لكنه مخالف لما قالوا: إنه لا يجوز دفع الصدقة إلى الحربي والمستأمن مطلقاً.

وفي «غاية البيان» نقلاً عن «التحفة»: أجمعوا على أنّه إذا ظهر أنه حربي أو مستأمن.. لا يجوز.

وفي «المحيط»: إذا ظهر [٢٤٩/أ] أنه حربي.. فيه روايتان، كذا في «الخلاصة».

(ولو بان أنه عبده أو مكاتبه.. لا تجزئه) بالإجماع لعدم التمليك؛ لعدم أهلية المحلّ.

(وندب دفع ما يغني عن السّؤال يومه)؛ لقوله ﷺ: «أغنوهم عن مسألتهم»، ولأن فيه صيانة المسلم عن ذل السّؤال مع أداء الزكاة.

(وكره دفع نصاب أو أكثر إلى فقير غير مديون) ولا عيال له.

وأما إذا كان عليه دين.. فلا بأس، بأن يعطيه مقدار ما يقضي به دينه، ويبقي له دون المائتين بعد القضاء.

وكذا إذا كان له عيال إذا قسم على عياله.. يبقى له دون المائتين.

وعن أبي يوسف: لا بأس بإعطاء المائتين لغير مديون، ويكره فوقه؛ لأن جزءاً من المائتين مستحق لحاجته في الحال، والباقي دون المائتين، فيجوز؛ مثل المديون بلا كراهة.

وفي «الخلاصة» عن أبي يوسف: إذا نوى الرجل أن يعطي فقيراً واحداً ليس عليه دين ألف درهم زكاة ماله، فجاء المعطي بألف فوزنها مائةً مائةً، كلما وزن مائة دفعها إليه.. تجزئه ألف من الزكاة إن دفع الألف في مجلس واحد، والألف حاضر في المجلس؛ فإن كان غائباً ونوى أن يعطي ألفاً، فأتى بمائتي درهم فوزنها، ثم بعث إلى ثمانمائة فوزنها له.. جاز المائتان من الزكاة، والباقي تطوع. انتهى.

وقد ذكر قبل هذا: لو دفع رجل مائتي درهم أو أكثر زكاة ماله إلى فقير واحد.. يجوز عن زكاته؛ لكنه يكره.

فظهر منه: أن دفع قدر النصاب أو أكثر إلى فقير غير مديون.. إنما يجوز عن زكاته مع الكراهة، لو كان الدفع إليه دفعة في مجلس واحد، وأما لو كان دفعها دفعات في مجالس.. فلا يجوز عن زكاته إلا نصاب واحد، والباقي تطوع، ثم هذا عندنا.

وقال زفر: لا يجوز إعطاء المائتين؛ لأنّ الغناء قارن الأداء؛ لأنّ الحكم يقارن علته كالاستطاعة مع الفعل.

ولنا: أن الغناء حكم، وحكم الشيء يعقبه ولا يقارنه.

فإن قيل: حكم العلة الحقيقية لا يتأخر عنها، بل يجب مقارنتها.

ونقلُها إِلَى بلدٍ آخرَ، إِلَّا إِلَى قَرِيبهِ أَو أَحْوجَ مِن أهلِ بَلَدِهِ.
وَلَا يسْأَل مَن لَهُ قوتُ يَوْمِهِ.

قلنا: إن الأداء علة الملك، والملك علة الغناء، فالغناء مضاف إلى الأداء بواسطة الملك، فكان للأداء شبهيّة السبّبية، والسبب الحقيقي هو الملك، وما كان له شبهة السببية من العلل.. له شبهة التقدم، كشراء القريب؛ فإنها علة للملك، والملك علة العتق، فكان العتق حكمه حكم الشراء، فلذلك جازت نية الكفارة عند الشراء؛ لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الواسطة، ولأن الحكم يعقب العلة في العقل ويقارنها في الخارج، فبالاعتبار الأول: جاز الأداء، وبالاعتبار الثاني: يكره.

(و) كره أيضاً (نقلها إلى بلد آخر؛ إلّا إلى قريبه أو أحوج) أو أورع، ولذا قيل: التصدق على العالم الفقير أفضل.

(من أهل بلده)؛ أما النقل: فلأن المصرف مطلق الفقراء، وأما الكراهة: فلقوله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم»، ولأن في النقل ترك رعاية حق الجوار، بخلاف قريته؛ لما فيه من [٢٤٩/ب] الصلة والصدقة ، وبخلاف الأحوج؛ لما فيه من زيادة سدّ الخلة.

وكذا لا يكره النقل من دار الحرب إلى فقراء دار الإسلام؛ لأنهم أفضل من فقراء المسلمين الذين كانوا في دار الحرب.

وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجَّلة قبل الحول مطلقاً، على ما في «الخلاصة»؛ لأنه لم يتعلق بها قبل الحول حق لأحد من الفقراء.. فيخيَّر المزكي.

(ولا يسأل من له قوت يومه)؛ لأن له غنى يحرم بها السؤال ويجوز دفع الزكاة إليه، وقد ذكرنا ما يتعلق به.

* * *

(بَابُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ)

(بَابُ صَدَقَةِ الفِطْرِ)

من قبيل الإضافة إلى الشرط، وهو مجاز؛ لأن الأصل في الإضافة أن تكون إلى السبب، وسببها: «رأس» على ما نبينه.

واعلم أنّ ههنا يحتاج إلى بيان أحد عشر شيئاً: سبباً، وصفتها، وشرطها، وركنها، وحكمها، ومن تجب عليه، ومن تجب عنه وقدر الواجب، وما يتأدى به الواجب، ووقت الوجوب، ووقت الاستحباب، ومكان الأداء.

أما سببها: فهو رأس يمونه ويلي عليه.

وأما صفتها: فهي واجبة.

وأما شرطها: ففيمن يجب عليه.. الحرية والإسلام والغنى.

وفي الوقت: طلوع الفجر من يوم الفطر.

وفي الواجب: أن لا ينقص من نصف صاع في البر وصاع في غيره.

وأما ركنها: قدر الواجبِ الواجبُ لمن يستحقه.

وأما حكمها: فهو الخروج عن عهدة الواجب.

وأما من يجب عليه: فهو كلّ حرّ مسلم غني.

وأما قدر الواجب: فهو نصف صاع من بر وصاع في غيره.

وأما ما يتأدى به الواجب: فهو من أربعة أشياء؛ من: الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

وأما وقت الواجب: فهو وقت طلوع الفجر من يوم الفطر.

وأما وقت الاستحباب: فهو قبل الخروج إلى المصلى.

هِيَ وَاجِبَةٌ على: الْحُرِّ،...

وأما مكان الأداء: فهو مكان من يجب عليه في ظاهر الرواية، بخلاف الزكاة؛ فإن الأغنياء فيها لمكان الأول، وإلى جميع هذا يأتي الإشارة في الكتاب.

(هي واجبة)، وفي «النهاية»: الوجوب ههنا على حقيقته الاصطلاحية، وهي أن تكون بين الفرض والسنة.

وذكر الإمام المحبوبي واجبات الإسلام سبع: صدقة الفطر، ونفقة ذوي الأرحام، والوتر، والأضحية، والعمرة، وخدمة الوالدين، وخدمة المرأة لزوجها.

وقال الشافعي: إنها فريضة؛ بناء على أصله أنه لا فرق بين الواجب والفريضة عنده. انتهى كلام «النهاية».

لنا ما روي في «سنن أبي داود» و«الدارقطني» عن ثعلبة أنه ﷺ قال: «أدّوا عن كل حرّ وعبد، صغير أو كبير، نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»، وبمثله يثبت الوجوب؛ لكونه ظني الثبوت.

قيل: انه واجبة فوراً في يوم الفطر، وقيل: موسعاً في العمر كالزكاة، والراجح: هو الأوّل على ما في «البحر».

ولما ذكر صفتها.. شرع في بيان من تجب عليه، فقال: (على الحُر) احترازاً عن العبد؛ فإنه لا يتصور منه التمليك وهو الركن، وقال الشافعي: تجب على العبد أيضاً؛ لما في «الصحيحين» عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنّ رسول الله ﷺ فرض [١٥٠/أ] زكاة الفطر على كلّ حر وعبد، ذكر أو أنثى.

قلنا: كلمة على في المعطوف بمعنى عن وهو كثير؛ لأنها لو وجبت على العبد.. فالأداء؛ إما عليه، وذلك غير متصور؛ لعدم ملكه حتى يملك، وإما على مولاه وهو باطل؛ لأن معنى العبادة فيها غالبة، والمقصود من العبادة أن يصرف المكلّف منفعة نفسه لمولاه ابتلاء له، وذلك لا يتصور من الفقير، ومعنى الفرض: مجرّد التقدير، فلا دلالة فيه على الافتراض الذي ادّعى الشافعي.

الْمُسلِمِ، الْمَالِكِ لنصابٍ فَاضلٍ عَن حَوَائِجِهِ الْأَصْلِيَّةِ،.........................

(المسلم)؛ لعدم أهلية الكافر للعبادات.

(المالك لنصاب)؛ لقوله ﷺ: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»، وهو حجة على الشافعي في القول: بأنها تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله.

وفي جعل النصاب شرطاً لا سبباً.. إشارةٌ إلى أنه لو عجّل صدقة الفطر قبل النصاب، ثم ملك النصاب.. صح؛ لأنّ السبب هو الرأس وقد وُجِد حين الأداء، كذا في «البزازية».

ثم المراد بملك النصاب: ملكه وقت الوجوب، أعني: وقت طلوع فجر يوم الفطر، حتى لو كان معسراً عند الطلوع، ثم أيسر بأن ملك نصاباً.. لم يجب عليه صدقة الفطر.

(فاضل عن حوائجه الأصلية)؛ من: مسكنه وثيابه وأثاث بيته وفرسه وسلاحه وعبيده للخدمة وحوائج عياله ودَينه الحاصل وقت الوجوب أو قبله، لا بعده.

وأما الكُتُبُ: ففي «الخلاصة»: لو كان له كتب؛ إن كانت كتب النجوم والأدب والطب والتعبير.. تعتبر نصاباً؛ أما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد.. لا تعتبر نصاباً.

ثم في الفقه؛ إن كان له نسختان.. يكون أحدهما نصاباً إن كان كل منهما من تصنيف مصنف واحد، وإلا.. فلا.

وقال في «النهاية»: لو كان له داران: دارٌ سكنها والدار الأخرى لا يسكنها ويؤاجرها أو لا يؤاجرها.. تعتبر قيمتها في الغنى، حتى لو كان قيمته مائتي درهم.. تجب عليه صدقة الفطر.

وكذلك لو كان له دار واحد يسكنها وفضل عن سكناه شيء.. يعتبر قيمة الفاضل في النصاب.

وكذلك في الثياب والأثاث وغيرهما، إلى هذا أشار في «المحيط». انتهى.

وَإِن لم يكن نامياً، وَبِه.......................................

وقال في أضحية «البزازية»: والغازي بفرسين والأسلحة.. لا يكون غنياً، وبالفرس الثالث: يكون غنياً، ولو من كل سلاح اثنان؛ أحدهما يساوي نصاباً.. تلزم الأضحية.

والدهقان: بفرس واحد وبحمار واحد.. لا يكون غنياً، وبالزائد عليه لو بلغ نصاباً.. غني، وببقرة واحدة.. غني لو بلغ قيمتها نصاباً، وبثورين وآلة الفدان.. لا وبثلاثة ثيران.. غني لو ساوى الثالث نصاباً.

وصاحب الثياب الأربعة: لو ساوى الرابع نصاباً.. غني، وبثلاثة.. لا.

وصاحب الكرم لو نصاباً.. غني.

والمرأة: بالمهر المعجل.. موسرة لو كان الزوج مليّاً، وبالمؤجل.. لا.

لها دار يبلغ نصاباً سكنتها مع الزوج؛ إذا قدر زوجها على الإسكان.. يلزم الفطرة والأضحية، وإلا.. لا؛ وهذا لأنّ المشغول بالحوائج الأصلية كالمعدوم، فصار كالماء المستحق للعطش [٢٥٠/ب].

ولم يقيد من تجب عليه بالعقل والبلوغ؛ لأنّ كمال الأهلية ليست بشرط فيه كما وجب في الزكاة، حتى وجب على الصبي والمجنون في مالهما، ويؤدي عنهما الولي والوصي من مالها، حتى لو لم يؤدّ من مالهما.. وجب الأداء بعد البلوغ، كذا في «البحر» عن «البدائع».

(وإن) وصلية (لم يكن نامياً) بالتجارة أو بالحول؛ لأنها وجبت بالقدرة الممكنة، والنمو شرط فيما وجب بالقدرة الميسرة كالزكاة، ولذا لو هلك المال بعد الوجوب.. لا تسقط عنه صدقة الفطر، بخلاف الزكاة على ما عرفت.

(وبه)؛ أي: بنصاب الفطرة، ويعلم منه حرمة الأخذ بنصاب الزكاة بطريق الأولى، بخلاف نصاب حرمة السّؤال؛ فإنه لا يحرم به أخذ الصدقة على ما مرّ بيانه.

تحرِمُ الصَّدَقَةُ، وَتجبُ الْأُضْحِيةُ عَن نَفسهِ وَعن ولدهِ الصَّغِيرِ الْفَقِيرِ وَعَبدِهِ.
لِلْخدمَةِ وَلَو كَافِراً...

(تحرم) أخذ **(الصدقة، وتجب الأضحية)**، ونفقة ذوي الأرحام، ولا تجب الزكاة به ما لم يكن نامياً.

وفي أضحية «البزازية»: وعن أبي حنيفة: لا فرق بين نصاب الزكاة والأضحية، فلا تجب الأضحية إلا بما تجب به الزكاة. انتهى.

وفي «التاتارخانية» عن «فتاوى أبي الليث»: من لا يحل له أخذ الصدقة.. فالأفضل أن لا يقبل جائزة السّلطان إن أداها من بيت المال.

وإن أدّاها من مال موروث له.. جاز القبول.

وإن كان فقيراً.. يحلّ له أخذ الصدقة؛ فإن كان السّلطان يؤدي ذلك من بيت المال، ولا يؤخذ ذلك غصباً من الناس.. يحل له الأخذ.

وإن كان يأخذ ذلك غصباً؛ فإن كان لا يختلط بدراهم أخرى.. لا يحلّ له الأخذ.

وإن كان يختلط.. فلا بأس به.

ولما فرغ من بيان من يجب عليه.. شرع في بيان من تجب عنه، أي: السبب، فقال: **(عن نفسه)**؛ لأنه يمون رأسه، وهو السبب؛ لقوله ﷺ: «أدّوا عمّن تمونون»؛ فإن كلمة «تمونون» هنا لبيان سبب الحكم، لا لبيان محل الواجب على ما تبين في الأصول؛ ولأنه من تجب عليه لغيره فلأن.. تجب عليه لنفسه أولى.

(وعن ولده الصغير الفقير)، احترز به عن ضدهما على ما سيصرح به.

(و) عن **(عبده للخدمة)**، احترز به عن عبده للتجارة.

والعبد المأذون: ليس للتجارة، فتجب صدقة فطره على مولاه. وقيل: لا تجب، كذا في «القنية».

(ولو كافراً)؛ لأن السبب مؤنة الرأس وقد وجد ذلك، والكفر لا يمنعه.

وَكَذَا مُدَبَّرِهِ وأُمِّ وَلَدِهِ..

وكذا عن عبده المرهون إذا كان فيه وفاء.

وعن أبي يوسف: إنه ليس عليه أن يؤدي حتى يفتكه؛ فإذا افتكه.. أعطى لما مضى.

ولا تجب عن عبده المأسور، كذا في «الخلاصة».

وقال في «النهاية»: وتجب عن عبده المؤاجر والمرهون والعارية والوديعة، وعن عبده المديون المستغرق في الدين، أو كانت في رقبته جناية؛ لا عن عبده الآبق والمغصوب والمأسور.

وإذا أوصى بخدمة عبده لرجل وبرقبته لرجل آخر.. فصدقة فطره على الموصى له بالرقبة انتهى.

ثم نقل عن «المبسوط» [٢٥١/أ]: إن كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته.. فعلى قول أبي حنيفة: لا يجب على المولى صدقة الفطر عنه؛ بناء على أصله أنه لا يملك رقبته.

وعلى قول أبي يوسف ومحمّد: يجب؛ بناء على أصلهما أنّ دين العبد لا يمنع ملك المولى في كسبه، كما لا يمنع في رقبته.

(وكذا مدبره وأم ولده)؛ لأن مؤنة رؤوسهم عليه وهو السّبب، ولهذا يقال: زكاة الرأس، وإضافتها إلى الفطر مجاز على ما ذكرناه، وهذا لأن كلمة «عن» في قوله ﷺ: «أدّوا عمّن تمونونه»؛ لانتزاع الحكم عن السبب، كما في قولهم: «أدّى الزكاة عن ماله، والخراج عن أرضه»، أو للدلالة على أن ما يجب على محلٍّ قد وجبَ.. أداه عنه غيره؛ لأنه باطل لما ذكرناه من غلبة معنى العبادة فيها، فلا يتصور الأداء عن غيره، ولأنه يتضاعف الوجوب بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم.. فهو من أَمارة السبّبية.

لَا عَنْ زَوجتِهِ وَولدِهِ الْكَبِيرِ،..........................

لا يقال: قد يتكرر الوجوب بتكرر الوقت في السنة الثانية والثالثة مع اتحاد الرأس؛ لأن الرأس إنما جعل سبباً بوصف المؤنة، والمؤنة تتكرر بمضي الوقت، فصار الرّأس باعتبار تكرر وصفه كالمتكرر بنفسه حكماً.

(لا عن زوجته)، خلافاً للشافعي؛ لإطلاق قوله ﷺ: «أدّوا عمّن تمونونه»، والزوج يمون زوجته، وملكه لها نظير ملك المولى على أمّ ولده.

قلنا: المراد المؤنة الكاملة؛ كمؤنة العبيد وأولاده الصغار الفقراء، وليس على الزوج مؤنتها كاملة؛ فإنه لا يمونها في غير الرواتب؛ كالمداواة، ولابد من الولاية الكاملة أيضاً، ولا يليها في غير حقوق النكاح؛ ولأنّ على الزوجة أداء فطرة مماليكها.

ومن يجب عليه الأداء عن غيره.. لا يجب على الغير الأداء عنه؛ لأن نفسها أقرب إليها من مماليكها، بخلاف أم الولد؛ فإن للمولى عليها ولاية مطلقة، بسبب ملك الرقبة.

وقال في «الخلاصة»: لا يجب على الجد صدقة أولاد أولاده إن كان الأب حيّاً باتفاق الروايات، وإن كان ميتاً.. فكذلك في ظاهر الرواية؛ لأن ولاية الجد تثبت بواسطة الأب فكانت ناقصة، ولا يجب عليه بالولاية الناقصة.

وفي رواية الحسن: إن على الجد صدقة فطرهم، كذا في «فتح القدير».

(و) لا عن (ولده الكبير)، وإن كان في عياله؛ بأن كان زمناً؛ لانعدام الولاية والمؤنة، ولو أدى عنهم وعن زوجته بلا إذن.. جاز استحساناً، وهو رواية عن أبي يوسف؛ لأن فيها معنى المؤنة حيث وجب عليه من جهة غيره؛ فيجوز أن تسقط بأداء الغير، وإن لم يوجد الإذن صريحاً لوجود دلالته؛ لأن العادة أن الزوج هو الذي يؤدي عنها.. فكان الإذن ثابتاً دلالة، بخلاف الزكاة؛ فإنها عبادة محضة لا يصح الأداء بدون الإذن عمن يجب عليه.

وَلَا عَن طِفْلِهِ الْغَنِيّ، بل من مَالِ الطِّفْلِ.

وَالْمَجْنُونُ كالطِّفلِ.

وَلَا عَن مكَاتَبِهِ، وَلَا عَن عبيده للتِّجَارَة،...............................

(ولا عن طفله الغني، بل) يؤدي الأب أو الوصي (من مال الطفل) عند أبي حنيفة وأبي يوسف استحساناً؛ لأن الشرع أجراها مجرى المؤنة فأشبه النفقة.

ونفقة الصغير الغني [٢٥١/ب] في ماله.

وكذا يؤدي عن مماليك ابنه الصغير، على ما في «فتح القدير».

وعن محمد وزفر: إنه لا يؤدي من مال الطفل، بل من مال نفسه، ولو أدّى من مال الطفل.. ضمن؛ لأنها زكاة في الشريعة كزكاة المال، فلا تجب على الصغير، والأصح: هو الأول؛ لما ذكرناه.

(والمجنون) الكبير - لأنّ الطفل أعم - وكذا المعتوه (كالطفل) إن كان له مال.. يؤدي من ماله عندهما، وعند محمد: من مال نفسه.

(ولا عن مكاتبه)؛ لاختلال ولايته عليه بسبب الكتابة؛ فإنه صار بمنزلة الحر في حق اليد والتصرف، وفي «النهاية» عن عطاء: إنه يؤدي صدقة الفطر عن مكاتبه لقوله ﷺ: «أدّوا عن كل حرّ وعبد»، وقال: «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم».

قلنا: نعم؛ لأن السبب هنا الولاية الكاملة، والمؤنة الكاملة، وكلاهما منتفيان في المكاتب، وليس على المكاتب أن يؤدي عن نفسه، ولا عن مماليكه؛ لفقره، إلا عند مالك.

(ولا عن عبيده للتجارة) خلافاً للشافعي؛ فإن عنده وجوبها على العبد والأداء على المولى، بخلاف الزكاة؛ فإن وجوبها على المولى، فلا تنافي.

قلنا: وجوبها أيضاً على المولى بسبب العبد كالزكاة؛ إذ لا معنى للوجوب عليه بدون أهلية الأداء؛ فلو قلنا: بوجوبها على المولى بسببه.. يؤدي إلى الثني على

وَلَا عَن عبد آبقٍ إِلَّا بعد عوده، ....

المولى وهو ممنوع؛ لإطلاق قوله ﷺ: «لا ثني في الصدقة» أي: التكرر في السنة، أعني: الزكاة وصدقة الفطر.

فإن قيل: سببهما مختلف، وكذا محلّهما؛ فإن سبب الزكاة: ماليتهم، ومحلها بعض النصاب، وسبب صدقة الفطر: مؤنة رأسهم، ومحلها: ذمة من تجب عليه، فلما كانا حقّين مختلفين بسببين مختلفين في محلين مختلفين.. لم يلزم الثني؛ لأن الثني عبارة عن تكرر شيء واحد، وهما شيئان مختلفان.. فتجبان؛ كأجرة رعي السائمة مع الزكاة، ونفقة عبيد التجارة مع الزكاة.

أجيب عنه بوجهين.

أحدهما: ما اختاره السغناقي: وهو أن في صدقة الفطر جهة الصدقة غالبة، فكان حديث الثني متناولاً لها بإطلاقه، فينتفي صدقة الثني بالحديث، بخلاف الأجرة ونفقة العبيد؛ لأنه ليس فيها شائبة الصدقة.. فلا يلزم الثني.

وثانيهما: ما ذكره صاحب «الأسرار»: إن الشرع بنى هذه الصدقة على المؤنة، وهذا العبد معد للتجارة لا للمؤنة، والنفقة التي يعرفها فيهم لطلب الزيادة منهم، فيكون ساقط العبرة لحكم القصد، فصار كالمضارب يملك الإنفاق، مع أنه غير مأذون إلّا بالتجارة.

وإذا سقطت المؤنة حكماً في مال التجارة.. أشبه السقوط حقيقة.

ولو سقط حقيقة بالإباق أو الغصب أو الكتابة.. لم تجب صدقة الفطر؛ لانعدام المؤنة، فكذا هذا، فظهر أن سقوط صدقة الفطر هنا؛ لزوال سبب الوجوب: وهو المؤنة، لا لتنافٍ بين الواجبين.

وكذا لا تجب [٢٥٢/أ] على خادمه بإجارة أو إعارة؛ لقصور الولاية عليه.

(ولا عن عبد آبق)؛ لسقوط المؤنة، وكذا المغصوب والمأسور والمجحود ولا بينة.. (إلا بعد عوده) من الأبق؛ لثبوت المؤنة بعد العود.. فيؤدى فطرة السنين الماضية، وكذا لو رُدَّ المغصوب.

وَلَا عَنْ عَبد أَو عبيد مشتركٍ بَينَ اثْنَيْنِ.

وَعِنْدَهُمَا: تجب على كلٍّ فطْرَةُ مَا يَخُصُّهُ منَ الرُّؤوسِ دونَ الأَشقاصِ.

(ولا عن عبد أو عبيد مشترك بين اثنين)، والمراد: العبد الذي هو للخدمة لا للتجارة، كذا في «النهاية» عن «المبسوط».

وقال الشافعي: تجب على الشريكين للاشتراك؛ بناء على ما تقدم من أصله من أن وجوب الفطرة عنده: على العبد، والأداء: على المولى، والعبد ههنا كامل في نفسه، فتجب عليه.. فيؤدي عنه المولى؛ لقوله ﷺ: «أدّوا عمن تمونونه» وهما يمونان؛ فإن نفقته عليهما.

قلنا: إن الوجوب على المولى لا على العبد على ما ذكرناه، والسبب: رأس يمونه بولايته عليه كُمْلاً، ولا ولاية لواحد من الشريكين عليه على الكمال، حتى لو أراد أن يزوجه.. لا يملك ذلك، وكذا لا يمونانه كاملاً.

(وعندهما: تجب) عن عبدين وعبيد مشتركة **(على كل)** من الشريكين **(فطرةُ ما يخصه من الرؤوس دون الأشقاص)**.

حتى لو كان بينهما عبدين.. يجب على كلٍّ فطرة عبد واحد.

ولو كان بينهما ثلاثة عبيد.. تجب على كلٍّ فطرة عبد أيضاً، ولا يجب عن الثالث شيء.

وفي الأربعة: تجب على كلٍّ فطرة عبدين، وكذا في الخمسة، ولا يجب عن الخامس شيء.

فأبو حنيفة مر على أصله: أنّه لا يرى القسمة في الرقيق، فلا يملك كل منهما ما يسمى عبداً، ومحمد كذلك؛ فإنه يرى قسمة الرقيق، فكل منهما يملك البعض كاملاً، فيجب عليه عنه.

وقول أبي يوسف ههنا مضطرب، والأصح: أنّه مع أبي حنيفة، على ما في «النهاية» و«العناية».

وَلَو بِيعَ العبدُ بِخَيَارٍ.. فعلى من تَقَرَّرَ الْملكُ لَهُ.

(ولو بيع العبد بخيار) - أحدهما أو لهما، وقد مر يوم الفطر والخيار باقٍ؛ لأنه لو تم البيع.. فعلى المشتري قطعاً، ولو فسخ.. فعلى البائع - (فعلى من تقرر الملك له)؛ فإن تقرر للمشتري بالإجازة.. فعليه، وإن تقرر للبائع بالفسخ.. فعليه.

وقال زفر: على من له الخيار؛ لأنّ السبب: الولاية الكاملة وهي فيه.

وقال الشافعي: فعلى المالك[1]؛ لأن خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك له عنده، والفطرة من وظائف الملك.

ولنا: أن الملك موقوف، حتى لو ردّ.. لعاد إلى قديم ملك البائع، ولو أجيز.. ثبت للمشتري.

فكذا ما ينبني عليه من الصدقة موقوف، بخلاف نفقة هذا العبد، فإنها على المشتري بالاتفاق بعد التسليم إليه؛ لأنها جزاء الاحتباس.

فعلى هذا لو كان لرجل عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة بالخيار، فحال الحول والخيار باق.. فزكاته على من يتقرر له الملك، أو على من له الخيار، أو على المشتري؛ لأن العروض بدل العبد، والحولان على البدل كالحولان على الأصل.

وفي «فتح القدير»: فطرة العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة، وكذا في «النهاية» على ما ذكرناه من قبل.

فما قاله في «الزيلعي»: العبد الموصى برقبته لإنسان لا تجب فطرته.. فهو من سهو القلم على ما صرّح به في «فتح القدير».

ثم قال [٢٥٢/ب]: ولو بيع العبد بيعاً فاسداً فمرّ يوم الفطر قبل قبضه، ثم قبضه المشتري وأعتقه.. فالفطرة على البائع.

وكذا لو مرّ يوم الفطر وهو مقبوض المشتري، ثم استرده البائع؛ فإن لم يسترده وأعتقه أو باعه.. فالصدقة على المشتري؛ لتقرر ملكه.

---

(١) في المخطوط: (على المشتري)، والمثبت من «فتح القدير» (٢٨٩/٢)، وهو الصواب.

وَتجب بِطُلُوعِ فجرِ يَوْمِ الْفطرِ؛ فَمن مَاتَ قبلَهُ أَو أسلَمَ أَو وُلِدَ بعدَهُ.. لَا تجب.

وَصَحَّ تَقْدِيمُهَا بِلَا فرقٍ بَينَ مُدَّةٍ وَمُدَّةٍ.

(ويجب) الأداء (بطلوع فجر يوم الفطر) هذا بيان وقت الواجب، وهو شرط له لا سبب.

(فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده.. لا تجب) فطرته؛ لعدم تحقق وجوب الأداء في حقهم.

وأما لو مات بعده، أو أسلم، أو ولد قبله في تلك الليلة.. فتجب عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن الوجوب عنده يتعلق بالغروب من آخر رمضان؛ لأن وجوب الفطرة تختص بالفطر من آخر رمضان، وذلك بانفصال الصوم عند غروب الشمس من آخر رمضان.

قلنا: إن الفطرة تختص بالفطر لا مطلقاً، بل الفطر المضاد للصوم، وهو في اليوم دون الليل، فيعتبر من وقت الطلوع لا الغروب، ولهذا قالوا: المراد بالفطر في قولهم: «صدقة الفطر»: فطر اليوم.

(وصح تقديمها) على وقت الطلوع؛ لأن السبب قد وجد وهو الرأس، فصار كأداء الزكاة بعد النصاب.

(بلا فرق بين مدة ومدة)، ولو عن عشر سنين فصاعداً على الصحيح، على ما في «الهداية» و«الخلاصة»:

وقال خلف بن أيوب: يجوز تقديمها بعد دخول رمضان لا قبله، وصححه في «قاضي خان».

وقيل: في النصف الأخير.

وقيل: في العشر الأخير.

وقيل: لا يجوز أصلاً كالأضحية.

وَنُدِبَ إِخْرَاجُهَا قبلَ صلَاةِ الْعِيدِ.

وَلَا تسْقطُ بِالتَّأْخِيرِ.

وَهِيَ: نصفُ صَاعٍ مِن بُرٍّ أَو دقيقهِ أَو سويقهِ.

(**وندب إخراجها قبل صلاة العيد**)؛ لأنه ﷺ يفعل كذلك، ولأن الأمر بالإغناء كيلا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة، وذلك بالتقديم.

(**ولا تسقط بالتأخير**) عن وقت الوجوب، وإن طالت المدّة؛ لأنها قربة مالية معقولة المعنى؛ لأن الصدقة المالية مشروعة في كل وقت لدفع حاجة الفقير، فلا تسقط بعد تقرر الوجوب إلّا بالأداء كالزكاة، كذا في «العناية».

وقال في «النّهاية»: ولا تسقط بتأخير الأداء وإن افتقر؛ لأنها متعلقة بالذمة دون المال، بخلاف الزكاة، كذا ذكره الإمام الولوالجي وقاضي خان، فقول صاحب «العناية»: كالزكاة.. ليس على ما ينبغي.

وعن الحسن: إنها تسقط بمضيّ يوم الفطر؛ لأنها مختصة به كالأضحية بيومها.

قلنا: فاسد؛ لأن المقصود من الأضحية إراقة الدم وهو غير معقول المعنى، فيختص بموردها، وإذا مضى.. لا تسقط، بل ينتقل الحكم إلى التصدق بها، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنها عبادة مقصودة بالذات معقولة المعنى، فيتعدى بغير وقتها، فلا تسقط.

ثم شرع لبيان ما به الأداء الواجب، فقال: (**وهي: نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه**)؛ أي: من البر؛ لأن دقيق الشعير وسويقه كعينه، والأحوط أن يراعى فيهما القدر والقيمة معاً؛ لأن ما ورد فيهما من الآثار لم يبلغ حد الاشتهار ولا الحُسْنِ، حتى لو صُحِّحَت.. تتأدى بالقدر، وإلا.. فبالقيمة، فاعتبرا معاً احتياطاً ما يؤدى [٢٥٣/أ] من دقيق أو سويق نصف صاع يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر، حتى لو أدى مَنّاً أو نصف مَنّ أو نصف صاع لم يبلغ قيمته قيمة نصف صاع من برّ.. لم يكن عاملاً بالاحتياط.

أَو: صَاعٌ مِن تمرٍ أَو شعيرٍ.

وَالزَّبِيبُ كالبُرِّ.

وَعِنْدَهُمَا: كالشعيرِ، وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنِ الإِمَامِ أبي حنيفةَ.

والصَّاعُ مَا يسعُ ثَمَانِيَةَ أَرْطَالٍ بالعراقيِّ مِن عدسٍ أَو قَمحٍ.

والخبز يعتبر فيه القيمة على الصحيح؛ لعدم ورود الأثر فيه، كالذرة وغيرها ممّا لم يرد فيه الأثر، وقيل: يعتبرِ فيه قدر منوين.

وجه الصحيح: أنّ ما لا أثر فيه.. لم يعتبر عينه، بل يلحق بما فيه الأثر بالقيمة.

(أو صاع من تمر أو شعير).

وقال الشافعي ومالك: من جميع ذلك صاع، ولا يجوز نصف صاع؛ لحديث الخدري: كنا نُخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من طعام ومن شعير ومن تمر ومن أقط ومن زبيب.

ولنا: ما رويناه من حديث ثعلبة، وهو مذهب الخلفاء الراشدين، وما رواه: محمول على الزيادة تطوعاً.

وفي لفظ الصاع إشارة إلى أنه لا تجوز الإباحة في الفطرة على ما ذكرناه في «قاضي خان».

وعن الزاهدي: أن الإباحة فيها تجوز عند الشيخين.

(والزبيب كالبر) عند أبي حنيفة؛ لتقاربها في المعنى؛ لأنه يؤكل كل واحد منهما بجميع أجزائه، بخلاف الشعير والتمر؛ لأنه يلقى من التمر نواته، ومن الشعير نخالته.

(وعندهما: كالشعير، وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة).

لهما: أن الزبيب والتمر متقاربان في المقصود، وهو التفكه والاستحلاء.

(والصاع) عند أبي حنيفة ومحمد: **(ما يسع ثمانية أرطال بالعراقي)**، كلّ رطل: عشرون إستاراً، والإستار: ستة دراهم ونصف **(من عدس أو قمح)** بفتح القاف: البر.

وَعند أَبِي يُوسُفَ: خَمْسَةُ أَرْطَالٍ وَثلثُ رَطْلٍ.

وَلَو دفعَ مَنَوَي بُرٍّ.. صَحَّ، خلافاً لمُحَمَّدٍ وَدفعُ الْبُرِّ فِي مَكَانٍ تُشترى بِهِ الْأَشْيَاءُ فِيهِ: أَفضلُ.

وَعندَ أَبِي يُوسُفَ: الدَّرَاهِمُ أَفضلُ.

(وعند أبي يوسف: خمسة أرطال وثلث رطل)، وهو قول الشافعي أيضاً؛ لقوله ﷺ «صاعنا أصغر الصيعان» وخمسة أرطال وثلث رطل أصغر من الثمانية.

ولهما: أنه ﷺ يتوضأ بالمد رطلين، ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال.

وهكذا كان صاع عمر.

ولا دليل له فيما رواه؛ لأنهم كانوا يستعملون الصاع الهاشمي، وهو اثنان وثلاثون رطلاً، والنبي ﷺ استعمل العراقي، وقال: «صاعنا أصغر الصيعان» أي: أصغر من الهاشمي.

(ولو دفع)، أي: بدل نصف صاع من بر (منوَي برّ.. صح) عندهما، (خلافاً لمحمد)؛ لأن نصف صاع من بر معتبر عنده بالكيل والوزن، على ما روى ابن رستم عنه حيث ورد الآثار بالصاع، وهو: اسم المكيال.

ولهما: أن اختلافهم في مقدار الصاع أنه ثمانية أرطال، أو خمسة أرطال، أو ثلاث يقتضي الاتفاق على التقدير بما يعدل بالوزن، وذلك دليل على اعتبار الوزن فيه.

(ودفع البر في مكان تشترى به الأشياء فيه أفضل)؛ لأن دفع عين المنصوص أولى من القيمة.

(وعند أبي يوسف: الدراهم أفضل)؛ لأنه أدفع للحاجة.

والأول أصح؛ لأن الثاني ينزع إلى مقابلة النص بالمعقول.

ولم يذكر جواز تفريق صدقة شخص واحد على مساكين وظاهر ما في «الزيلعي» و«فتح القدير»: عدم جوازه عند الكرخي، وجوازه عنده.

والمصرح في «الولوالجي» [٢٥٣/ب] و«قاضي خان» و«المحيط» جوازه من غير ذكر خلاف.

وفي «البحر»: هو المذهب كما في تفريق الزكاة.

وأما دفع صدقة جماعة إلى واحد.. فجائز بلا خلاف، وهل يلزمه تفريق صدقة كل واحد منهم عن الأخرى عند الدفع أولا؟

والذي في «الخلاصة»: أنّ التفريق إنما يلزم عند الإخراج والإفراز لا عند الدفع؛ حيث قال: رجل له أولاد وامرأة فكال الحنطة لأجل كلِّ واحد منهم حتى يعطي صدقة الفطر عنهم، ثم جمع ودفع إلى الفقير بنيتهم.. يجوز عنهم. انتهى.

ويخالفه ما في ظهار «الحاشية اليعقوبية» على «صدر الشريعة»؛ فإنه قال: إن دفع لأكثر من صدقة الواحد في صدقة الفطر إلى فقير واحد دفعة واحدة.. لا يجزىء إلا عن واحد. انتهى.

فإن الظاهر منه: لزوم التفريق عند الدفع.

ثم جواز دفع القيمة هنا: مذهب أصحابنا.

وقال الشافعي ومالك: لم يجز دفع القيمة.

وهل يجوز دفع صدقة الفطر إلى الذمي أم لا؟

فيه خلاف جوزه أبو حنيفة ومنعه غيره.

* * *

(كتابَ الصَّوْمِ)

هُوَ تركُ الْأكلِ وَالشُّربِ والوطءِ مِنَ الْفجْرِ إِلَى الْغرُوبِ، ....

(كِتَابُ الصَّوْم)

هو ثالث أركان الإسلام بعد الإيمان كما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع.

وسببه:

في صوم رمضان: شهود الشهر، ولهذا يضاف إليه ويقال: صوم رمضان.

وفي المنذور: النذر.

وفي صوم الكفارات: أسبابها من الحنث والقتل.

وفي القضاء: هو سبب وجوب.

وشرط وجوبه: الإسلام والعقل والبلوغ.

وشرط وجوب أدائه: هو الصحة والإقامة.

وشرط صحة أدائه: هو صلاحية المؤدي بالقدرة والتمييز والطهارة عما يمنعه، والوقت القابل له، والنية.

وركنه: الكف عن المفطرات من أول النهار إلى آخره.

وحكمه: سقوط الواجب عن ذمته في الدنيا، ونيل الثواب في الآخرة.

ومعناه لغة: هو الإمساك عن أيّ شيء كان، وفي أيّ وقت كان.

وشرعاً: هو ما ذكره بقوله: (**هو ترك الأكل والشرب**)، أي: ترك إدخال شيء في جوفي الرأس والبطن؛ سواء كان من المأكولات أو المشروبات، (**والوطء**)، والمراد بالترك ههنا: الإمساك عن هذه الثلاث؛ لأن ما يكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً، والترك ليس كذلك؛ لأنه عدم محض.

(**من الفجر**) الصادق (**إلى الغروب**)، فيه إشارة إلى بيان وقته، وهو النهار دون الليل؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟

مع نِيَّةٍ، من أَهله.

وَهُوَ: مُسلمٌ، عَاقلٌ، طَاهِرٌ مِن حيضٍ ونفاسٍ.

﴿ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾، ولأن صوم الوصال غير ممكن؛ لتنافيه خلقة الإنسان من الابتلاء بالأكل والشرب، فلا بد من أن يعين بعض الزمان للصوم، وبعض الزمان للفطر، والقسمة من حيث الساعات متعذرة؛ لأنه لا يوقف عليها إلا بحرج، فوجبت القسمة بالأيام والليالي، والأيام: للأكل عادة، والليالي: للنوم عادة.. فكان تعيين النهار للصوم أولى من تعيين الليل؛ فإن أصل العبادة على مخالفة [٢٥٤/أ] العادة، كذا في «النهاية».

(مع نِيَّة)؛ لأن العبادة لا تكون إلا مع النية، وهي شرط لصحة أدائها لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات».

وقال زفر: لما تعين الوقت معياراً له بتعيين الشارع.. استغني عن النية، والحجة عليه عموم ما رويناه؛ ولأنه لو استغني عن النية.. لزم الجبر في الصوم، واللازم باطل، والملزوم مثله.

قال في «الخلاصة»: النية ههنا عبارة عن معرفته بقلبه أن يصوم.

ثم لا بد لكل يوم من النية عندنا، خلافاً لمالك؛ فإن عنده يكتفي النية الواحدة لجميع الشهر، كذا في «قاضي خان».

(من أهله) متعلق بقوله: ترك الأكل إلى آخره، وكلمة «من»: لابتداء الغاية، وبهذا تمّ معناه الشرعي.

ثم بيّن المراد بقوله: (وهو مسلم عاقل) بالغ (طاهر من حيض ونفاس).

الإسلام والعقل والبلوغ.. شرط لوجوبه.

والطهارة والنية.. شرط لصحّة أدائه على ما ذكرناه.

ولم يذكر شرط وجوب الأداء، وقد ذكرناه.

وقال في «فتح القدير»: وينبغي أن يزاد في الشروط: العلم بالوجوب، أو الكون

وَصَوْمُ رَمَضَانَ ....

في دار الإسلام بإخبار رجلين، أو رجل وامرأتين، أو واحد عدل، وعندهما: لا تشترط العدالة، ولا البلوغ والحرية.

ولو أسلم في دار الإسلام.. وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام؛ علم بالوجوب أو لا؛ لأن الجهل ليس بعذر في دار الإسلام؛ لأنه دار علم، بخلاف دار الحرب؛ لأنه دار كفر، فيكون الجهل فيه عذراً ؛ لأن مجرّد العقل الصحيح في أمثال الصّوم غير كاف، بل لا بد له من السّمع، بخلاف مسائل التوحيد والإيمان؛ فإن مجرد العقل كافٍ فيه، على ما بين في محلّه.

ثم شرع لبيان أقسامه، فقال: (**وصوم رمضان**)، من قبيل الإضافة إلى السّبب على ما هو الأصل في الإضافة، وهذا لأنه يتكرر بتكرر الرمضان، وهو من أقوى إمارة السبّبية.

ثم اختلفوا، فقال الجمهور: إن السبب في صوم كل يوم منه: هو شهود ذلك اليوم؛ لتكرر الصوم بتكرر كل يوم منه إلى تمام الشهر؛ ولأن صوم كل يوم عبادة مستقلة منفردة بالانتقاض عند طرآن الناقض فيستقل في تعلقه بسبب، ثم نقلت السببية إلى الجزء الأوّل من ذلك اليوم؛ لأن المعيارية تقتضي الإحاطة، والسبّبية تقتضي التقدم، فتنافيا.

فجعلوا الجزء الأول: سبباً، وكل اليوم: معياراً؛ دفعاً للمنافاة.

ولكنه يرد عليه: أن جعل الجزء الأول سبباً للوجوب ينافي المعيارية للصوم؛ لأن سبب الوجوب خارج عن محل الأداء لوجوب تقدم السبب على المسبب زماناً عندنا، فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلاً، فلا يكون اليوم معياراً.

ومنه ظهر قوة ما قال الإمام السرخسي ومن تبعه: إنّ السبب هو مطلق شهود الشهر، أي الأيام بلياليها؛ لإطلاق النص ولإضافته إليه؛ فإن الشهر اسم للمجموع،

فَرِيضَةٌ على كلِّ مُسلمٍ مُكَلَّفٍ، أَدَاءً وَقَضَاءً.

وَصَوْمُ الْمَنْذُورِ وَالْكَفَّارَةِ وَاجِبٌ.

ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر، ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضي الشهر [٢٥٤/ب] حتى يلزمه القضاء.

وتجوز نية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب؛ كما إذا نوى قبل غروب الشمس، وسببية الليل لا تقتضي جواز الأداء فيه؛ كمن أسلم في آخر الوقت، ثم نقلت السببية إلى الجزء الأول من الشهر، أعني: الجزء الأول من الليلة الأولى من شهر رمضان؛ دفعاً للمنافاة المذكورة بين المعيارية والسببيّة، ولا يَرِدُ عليه الإيراد المذكور، على ما لا يخفى.

وأجيب من طرف الجمهور: بأن تقدم السبب على المسبب زماناً إنما شرط فيما أمكن فيه ذلك.. كما في وقت الصلاة، لا فيما لا يمكن فيه ذلك.. كما في وقت الصّوم؛ فإنه معيار له، فلا يمكن ذلك.

وقيل: إن كل يوم سبب لوجوب أدائه، ومطلق شهود الشهر سبب لنفس وجوبه، وعلى هذا: يكون النزاع بين الجمهور والإمام السرخسي لفظياً.

(فريضة) بالكتاب والسنة والإجماع.

(على كل مسلم) احترز به عن الكافر؛ لأنه ليس بمخاطب بالفروع عندنا، ولا يكون فرضاً عليه.

(مكلف) احترز به عن الصّبي والمجنون؛ لعدم أهليّتهما.

(أداء وقضاء)، فيه إشارة إلى أن القضاء ثبت بما ثبت الأداء على ما هو التحقيق من المذهب.

(وصوم المنذور والكفارة واجب)، قال في «فتح القدير»: صوم الفرض: رمضان وقضاؤه، والكفارات؛ للظهار والقتل واليمين وجزاء الصيد وفدية الأذى في

الإحرام، لثبوت هذه بالقاطع سنداً ومتناً، والإجماع عليها، والواجب: هو المنذور. انتهى.

فعلى هذا: جعل صوم الكفارة من قبيل الواجب المقابل للفرض.. ليس على ما ينبغي، وإنما كان صوم النذر واجباً لا فرضاً مع أن ثبوته بقوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾؛ لأنه عام خص منه البعض، وهو النذر بالمعصية، وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض، أو كان من جنسه واجب لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره كنذر الوضوء لكل صلاة؛ فإنه لا يلزم الوفاء بها.

والعام الذي خص منه البعض: حجة ظنية عندنا؛ كالآية المؤوّلة، فلا يفيد القطع؛ بل يفيد الوجوب.

والإجماع المنقول على ثبوت نذر العبادات المقصودة مثل الصلاة والصّوم والحج.. ليس بقطع أيضاً؛ فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ قد خص منه أيضاً المجانين والصبيان، فلا تكون قطعية أيضاً.

قلنا: إن المجانين والصبيان خارجان عنه ابتداء عقلاً، لا أنهما دخلا أولاً، ثم خصّا منه.

قيل: إن السبب في صوم النذر من العبد وهو النذر، والسبب في صوم رمضان.. كان من الله تعالى: وهو الشهر، فما كان سببه من العبد.. ينبغي أن يكون دون ما كان سببه من الله تعالى، فلذا كان صوم النذر واجباً، وليس بشيء؛ لأنه منقوض بصوم الكفارات؛ لأنه سببه أيضاً من العبد، وهو: الحنث والقتل والظهار والفطر، مع أنه فرض على ما ذكرناه من «فتح القدير»، إلا أن يلزم كونه، [٢٥٥/أ] واجباً كما قال المصنف.

واعلم أن كلّ حكم مؤقت يجوز تعجيله قبله بعد انعقاد سببه، وقبل انعقاده.. لا يجوز تعجيله.

وَغيرُ ذَلِكَ نفلٌ.

وَصَوْمُ الْعِيدَيْنِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ حرَامٌ.

وَيجوزُ أَدَاءُ رَمَضَانَ وَالنّذرِ الْمعيَّنِ بنيةٍ مِنَ اللَّيْلِ إِلَى مَا قبلَ نصفِ النَّهَارِ،

فلو نذر صوم رجب أو صوم يوم الجمعة مثلاً فصام شهراً قبله ويوماً قبله.. جاز عن المنذور؛ لأنه تعجيل بعد انعقاد سببه، وتعيين الشهر واليوم لغو.

ولو صام لكفارة قبل تحقق السّبب من الحنث والقتل والظهار.. لا يجوز؛ لأنه تعجيل قبل تحقق السبب.

وكذا: لو صام قبل رمضان.. فإنه لا يجوز عن رمضان؛ لكونه تعجيلاً قبل تحقق السبب.

(**وغير ذلك**)، أي: غير الفرض والواجب (**نفل**)، أعمّ من: **المسنون** كصوم يوم عاشوراء مع التاسع، ومن: **المندوب**؛ كصوم أيام البيض.

والنفل المطلق: ما لم يثبت كراهته.

(**وصوم العيدين وأيام التشريق حرام**) للنهي عنه، وصوم عاشوراء منفرداً عن التاسع مكروه تنزيهاً، وكذا صوم الوصال وصوم يوم مهرجان، على ما في «فتح القدير».

(**ويجوز أداء رمضان والنذر المعين**)؛ كالنذر بصوم رجب وصوم يوم الجمعة مثلاً، وكذا النفل على ما سيأتي.

(**بنية من الليل إلى ما قبل نصف النهار**) أي: النهار الشرعي، وهو: من طلوع الفجر إلى المغرب، كذا في «الجامع الصغير». وفي «الهداية»: وهو الأصح؛ لأنه لا بد من وجود النية في أكثر النهار، ونصفه: من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى، لا إلى وقت الزوال.. فيشترط النية قبلها؛ ليتحقق في الأكثر. انتهى.

فعلى هذا: لو نوى قبل الزوال.. لا يجوز؛ لأنه خلا أكثر اليوم عن النية.

لَا عِنْدَهُ فِي الْأَصَحِّ.

ويجوز على ما في «الخلاصة»؛ حيث قال: ويجوز النية بالليل في كل صوم، وبالنهار قبل الزوال في النفل بالإجماع، وفي بعض المواضع: قبل نصف النهار، وهو: قرب الزوال واستواء الشمس في كبد السماء، وفي صوم رمضان والنذر المعين عندنا. انتهى.

هكذا رواية «مختصر القدوري».

(**لا عنده**) أي: لا عند نصف النهار (**في الأصح**)؛ لعدم النية في أكثر النهار وهو المعتبر عندنا.

وقال الشافعي: لا يكون الصوم الواجب إلا بنية من اللّيل لقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ويعزم»، ولأن الجزء الأوّل قد فسد؛ لعدم النية.. فكذا الباقي؛ لأن البناء على الفاسد فاسد؛ لعدم انقلاب الفاسد صحيحاً وعدم تجزى الصوم صحة وفساداً والنية المعترضة في خلال الصّوم لا تقبل التقديم على ما مضى من الإمساكات بلا نية؛ كالنية في خلال الصّلاة لا تعتبر متقدمة، فلا بد من أن ينوي من اللّيل ويستديم إلى الغروب كما في الصّلاة.

ولنا: ما تلوناه من قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ إلى قوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أباح الأكل إلى الفجر، ثم أمر بالصيام بعده بكلمة التراخي.. فتصير العزيمة بعد الفجر، وما رواه محمول على الفضيلة، أو معناه لا صيام لمن ينو أن صومه من وقت النية لا من الليل، والنية المتأخرة المقارنة لبعض الأجزاء لم نجعلها متقدمة، بل نجعلها متحققة حكماً ابتداءً؛ لكون [٢٥٥/ب] الصوم ركناً واحداً، كما أن النية المتقدمة من الليل التي لا تقارن شيئاً من أجزاء اليوم تعتبر متحققة مقارنة لها تقديراً بجامع التيسير ودفع الحرج عن الصائم، بخلاف الصّلاة؛ لأن لها أركاناً مختلفة.. فيشترط اقتران النية بابتداء الشروع.

يجوزُ وبمطلقِ النِّيَّةِ، وبنيةِ النَّفْلِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ بنيةِ وَاجِبٍ آخرَ للصَّحيحِ الْمُقِيمِ.

ولا خفاء في أن الصوم لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة في جميع الأجزاء.. فلأن يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى.

فإن قيل: المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه على طريق الاستصحاب ما لم يطرأ عليه ما ينافيه، وأما المعدوم الغير المسبوق بالوجود.. فلا معنى لتقدير تحققه.

قلنا: كما أن المنقضي يجعل كائناً تقديراً باعتبار الكون.. كذلك الآتي يجعل كائناً باعتبار الأول.

وأيضاً: الاقتران ببعض الأجزاء بمنزلة الاقتران بكلّه؛ لعدم تركبه من أجزاء مختلفة مثل الصّلاة، ولأن ترجيح الصحة على الفساد باعتبار صحة كثرة الأجزاء أولى من ترجيح الفساد على الصحة باعتبار وصفه؛ لأن الأول: ذاتي، والثاني: عرضي.

ولما بيّن وقت النية.. شرع في بيان كيفيتها، فقال: (ويجوز) كل من صوم رمضان والنذر المعين (بمطلق النية) بأن يقول: نويت الصوم.

(وبنية النفل وصوم رمضان بنية واجب آخر للصحيح المقيم).

وقال الشافعي: لا يجوز صوم رمضان إلا بنية تعيين فرض الوقت لا بمطلق النية، ولا بنية النفل، ولا بواجب آخر؛ لأن وصف العبادة عبادة أيضاً، فكما يحتاج أصل الإمساك إلى التعيين.. كذلك يحتاج وصفه من الفرضية إلى التعيين بالنية، وإلا.. لزم الجبر في الوصف.

قلنا: سلمنا أن الأصل والوصف يحتاج إلى النية، لكن لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بمطلق النية أو بنية النفل أو واجب آخر؛ لأنه متعين بوقته، والإطلاق في

لَا النَّذرُ الْمعِيَّنُ،...

المتعين: تعيين؛ كما إذا كان في الدار زيد وحده، وقلنا: يا إنسان.. تعين هو للإحضار بالنداء، فكذا هذا.

والخطأ في الوصف الذي لا يقبله ذلك المتعين: لا يستلزم الخطأ في الموصوف، ولا في وصف آخر متعين لذلك؛ يعني: أن الصحيح المقيم لو نوى في شهر رمضان النفل أو واجباً آخر.. بطل ما نوى من الوصف وبقي أصل الصوم بوصف الفرضية؛ إذ ليس من ضرورةِ بطلان وصف معين بطلانُ الأصل، ولا بطلان وصف آخر متعين له، أعني: الفرضية.

فإن قيل: نية النفل أو واجب آخر كلاهما إعراض عن فرض الوقت.. فيصير بمنزلة ترك النية، فلا يجوز.

قلنا: الإعراض على تقدير ثبوته إنما يثبت ضمناً، ولا معتبر بالضمنيات، بخلاف ترك النية أصلاً؛ لأن كلّ عبادة لا بدّ لها من الصارف من العادة إلى أن تصير عبادة وهي النية؛ فإذا فُقِدت أصلاً.. لم تصر عبادة.

فإن قيل: يجوز أن يكون الوقت المعين له صارفاً.

قلنا: ممنوع؛ لأنه يلزم الجبر؛ لعدم صنعه.

فإن قيل: فما معنى تعيين هذا الوقت لصوم رمضان؟

قلنا [٢٥٦/أ]: معناه أنه عُيِّنَ لأن يُجعلَ إمساكُه الذي يكون قربة بالنية صومُ رمضان لا صومٌ آخر، وهذا حجة على زفر في قوله بأن إمساكه في رمضان، ولو بلا نية.. يقع عن رمضان؛ لتعيين الوقت.

وعلى بعض الأصوليين في قولهم: بأن نية النفل من الصحيح المقيم في رمضان في غير يوم الشك كفر؛ لأنه إعراض عن أمر الله تعالى، وهذا؛ لأن الإعراض الضمني غير معتبر.

(لا) يجوز (النذر المعين) أي بنية واجب آخر؛ لأن تعيين وقت المنذور إنما

بل عَمَّا نَوَى.

وَلَو نوى الْمَرِيضُ أَو الْمُسَافِرُ فِيهِ وَاجِباً آخرَ.. وَقع عَمَّا نواه.

وَعِنْدَهُمَا: عَن رَمَضَانَ.

جعل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع، فيؤثر فيما هو حق الناذر، وهو: النفل، حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت، ولا يؤثر فيما هو حق الشارع، وهو: الواجب الآخر، فلا ينصرف إلى المنذور؛ (**بل**) يقع (**عما نوى**) من الواجب.

(**ولو نوى المريض أو المسافر فيه**) أي في رمضان (**واجباً آخر.. وقع عما نواه**) عند أبي حنيفة (**وعندهما: عن رمضان**)، وكذا لو نويا النفل فيه، وهذا لأن عندهما المشروع فيه: هو لا غير، في حق الجميع، لكنه رخص بالفطر للحرج، وذا لا يجعل غيره مشروعاً فيه، وإذا تحمله.. يلحق بالمقيم، وله طريقان:

أحدهما: القول بموجب العلة، وهو: سلّمنا أن المشروع فيه: هو لا غير في حق العامّة، لكن الكلام في أن المسافر لما رخص لمصالح بدنه وهو الإفطار.. فمصالح دينه وهو قضاء دينه أولى، وليس لكم ما ينفيه.

وإنما لم يشرع في حقه غير رمضان إذا أتى بالعزيمة، وأما إذا أتى بالرخصة وهو الإفطار وقضاؤه الواجب الآخر.. فعدم مشروعية الغير ممنوعة.

والثاني: أن الأداء في حقه ساقط، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان، ولو نوى عن قضاء واجب آخر في شعبان.. يقع عنه، فكذا ههنا.

فعلى هذين الأصلين قال أبو حنيفة: إنه لو نوى المريض أو المسافر النفل فيه.. يقع عن رمضان على الأصل الأول؛ لأنه مصالح دينه، وفي رواية أخرى عنه: إنه يقع نفلاً على الأصل الثاني.

ثم التسوية بين المريض والمسافر على قول أبي حنيفة رواية الكرخي، واختاره أكثر مشايخ بخارى، وصحّحه صاحب «الهداية»؛ بناء على أن رخصة المريض

وَالنَّفْلُ كُلُّهُ يجوزُ بنيةٍ قبلَ نصفِ النَّهارِ.

وَالْقَضَاءُ وَالنّذرُ الْمُطلقُ وَالْكَفَّارَاتُ: لَا تصحُّ إِلَّا بنيةٍ مُعيَّنَةٍ منَ اللَّيْلِ.

متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز، فصار كالمسافر. وهو رواية عن أبي حنيفة.

وفي رواية أخرى عنه: أنه يقع عن رمضان لا عمّا نواه، واختاره فخر الإسلام والإمام السرخسي؛ بناء على أن رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز؛ فإذا صام.. علم أنه لا عجز معه، بل قادر عليه.

وتمام بيان هذا مذكور في حاشيتنا على «المرآة».

(والنفل كله)، أي: سواء كان سنة أو نفلاً مطلقاً، بل مكروهاً أيضاً (.. **يجوز بنية قبل نصف النهار**) من طلوع الفجر الصادق؛ لقوله ﷺ بعدما كان يصبح غير صائم: «أنا إذاً صائم»، وهذا حجة على مالك في قوله: بأن النفل لا يجوز إلا بنية من الليل، ولا حجة له في: «لا صيام [٢٥٦/ب] لمن لم ينو من الليل» على ما بيناه.

(والقضاء والنذر المطلق والكفارات) من كفارة اليمين والظهار والقتل وجزاء الصيد والحلف والمتعة والصوم (.. **لا تصح إلا بنية معينة من الليل**) أو مقارنة لطلوع الفجر؛ لأن الوقت في هذا الصيام غير متعين للصوم.. فلا بد من التعيين من الابتداء؛ صرفاً لذلك اليوم عن صلاحية النفل، بخلاف النفل؛ لأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو النفل؛ كالفرض في رمضان.. فيكفي اقتران النية بالأكثر كما في رمضان، حتى جاز النفل بنية قبل نصف النهار.

ولو نوى القضاء من النهار.. يقع عن النفل على ما اختاره النسفي، ولو أفطر.. لزمه القضاء، وقيل: لا يلزم كما في المظنون.

ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد.. الأولى: أن ينوي أول يوم وجب عليّ قضاؤه من هذا الرمضان، وإن لم يعين الأول.. جاز.

وَيثبتُ رمضانُ بِرُؤْيَةُ هلالهِ أَو بعدِّ شعْبَانَ ثَلَاثِينَ.

وَلَا يُصامُ يَوْمُ الشَّكِّ ....

بخلاف ما لو كانا من رمضانين؛ فإنه لا يجوز بلا تعيين؛ لاختلاف السبب، حتى لو نوى القضاء لا غير.. لا يجوز في الصحيح، وقيل: يجوز.

ولو وجب عليه كفارة فطر فصام إحدى وستين يوماً عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء.. جاز.

وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء؟

قيل: يجوز، وهو ظاهر، كذا في «فتح القدير».

ثم قال: وإذا اشتبه على الأسير المسلم في دار الحرب رمضان.. تحرى وصام؛ فإن ظهر صومه قبله.. لم يجزه؛ لأن صحة الإسقاط لا تسبق الوجوب، وإن ظهر بعده.. جاز؛ فإن ظهر أنه كان شوَّالاً.. فعليه قضاء يوم، فلو كان ناقصاً.. فقضاؤه يومين، أو ذا الحجة.. قضى أربعة أيام؛ لمكان أيام النحر والتشريق.

(**ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعدّ شعبان ثلاثين**)؛ لما في «الصحيحين» مرفوعاً: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته؛ فإن غم عليكم.. فأكلموا شعبان ثلاثين يوماً» ولأن الأصل بقاء الشهر، فلا ينتقل عنه إلا بدليل ولم يوجد.

(**ولا يصام يوم الشك**)؛ لقوله ﷺ: «من صام يوم الشك.. فقد عصى أبا القاسم» رواه البخاري تعليقاً.

ويوم الشك: هو الذي يحتمل أن يكون آخر شعبان وأول رمضان؛ لعدم رؤية الهلال بأن يغم ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أهو من رمضان، أو من شعبان، أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته، ولم يكن رُؤِيَ هلال رمضان، فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أهو الثلاثون أو الحادي والثلاثون، قال في «الخلاصة»: إن وقع الشك في أنه يوم عرفة أو يوم النحر.. فالأفضل فيه الصوم. انتهى.

إِلَّا تَطَوّعاً، وَهُوَ أَحبُّ إِن وَافقَ صوماً يعتادهُ.

وَإِلَّا.. فيصومُ الْخَواصُّ وَيفْطرُ غَيرُهم بعدَ نصفِ النَّهَارِ.

وَكُرِهَ صَوْمُهُ عَن رَمَضَانَ أَو عَن وَاجِبٍ آخرَ.

وَكَذَا إِذا نوى: «إِن كَانَ رَمَضَانَ.. فَعَنْهُ، وَإِلَّا.. فَعَن نفلٍ، أَو عَن وَاجِبٍ آخرَ».

ولا يخفى عليك أنه مخالف لما في الأصول: إذا تعارض الحل والحرمة.. فالأحوط تركه.

(إلا تطوعاً، وهو أحبّ إن وافق صوماً يعتاده)؛ لقوله ﷺ: «لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين.. إلا يوافق صوماً كان يصومه أحدكم» والوجه فيه: خوف أن يظن أنه زاد [٢٥٧/أ] على صوم رمضان، وهو فعل أهل الكتاب.

(وإلا) أي: وإن لم يوافقه (.. فيصوم الخواصّ) أي من كان عالماً بالنية، وقيل: كالمفتي والقاضي.

(ويفطر غيرهم بعد نصف النهار)، أي: من طلوع الفجر الصادق، أعني: الضّحوة الكبرى على ما ذكرناه.

وقيل: الأفضل أن يفطر الخواص والعوام لإطلاق ما رويناه.

وقيل: الأفضل أن يصوم كلّهم؛ لأن عائشة وعليّاً كانا يصومان.

والأصح: هو الأول؛ لأن فعلهما لا يعادل ما رويناه من النهي.

(وكره صومه) أي يوم الشك (عن رمضان) لما رويناه وبيناه، (أو عن واجب آخر) لما رويناه أيضاً، وهذا دون الأول في الكراهة؛ لعدم ما بيناه من التشبه.

(وكذا) أي: كره (إذا نوى: إن كان) الغد (رمضان.. فعنه، وإلا.. فعن نفل أو عن واجب آخر) لتردد النية بين أمرين مكروهين.

وَصَحَّ فِي الْكلِّ عَن رَمَضَانَ إِن ثَبتَ، وَإِلَّا.. فَمَا نوى إِن جزمَ.
وَنفلٌ إِن ردَّدَ.

(وصح في الكل) أي من الصور الخمس المذكورة (عن رمضان إن ثبت) رمضان؛ لوجود السبب، وهو شهود الشهر والحكم قد صادفه.

(وإلا)، أ:ي، وإن لم يثبت (.. فما نوى إن جزم) أي: يكون نفلاً أو واجباً آخر، يعني: لم يردّد بين رمضان وبين النفل والواجب، ثم قيل: يقع تطوّعاً وإن نوى واجباً آخر؛ لأن في ذمته من الواجب: كامل، والصوم في ذلك اليوم؛ لكونه منهياً عنه: ناقص، فلا يتأدى به الكامل؛ كما لو صام يوم العيد عن واجب آخر، والأصح: ما في الكتاب؛ لأن المنهي عنه وهو التقدم على رمضان لا يوجد بكل صوم، بل إنما يوجد بصوم رمضان، بخلاف يوم العيد؛ لأن المنهي عنه وترك الإجابة.. يلازم كل صوم، والكراهة في الواجب الآخر إنما هي لصورة النهي السابق لا لحقيقة النهي؛ لأن حقيقته في التقدم بصوم رمضان.

ولا يخفى عليك أنه لو نوى عن رمضان.. إنما صحّ عنه إذا ثبت الغد رمضان، وإن لم يثبت رمضان، بل ظهر من شعبان.. لم يقع صومه عن رمضان، بل يقع تطوعاً وإن لم ينوه، وإن أفسده.. لا يلزمه قضاؤه؛ لكونه مظنوناً من وجه.

(ونفل إن ردّد) بين رمضان وبين نفل وواجب آخر؛ لأن النفل يتأدّى بأصل النية، وإذا أفسده.. لا يلزم قضاؤه لما ذكرناه.

قال في «فتح القدير»: وأما بيان حكم صوم يوم الشك.. فلا يخلو من أن يقطع النية أو يرددها، وعلى الأول: لا يخلو من أن ينوي به صوم رمضان، أو واجباً آخر، أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام؛ بأن كان يصوم مثلاً ثلاثة أيام من آخر كل شهر.

وعلى الثاني: وهو أن يُضْجَع فيها؛ فإما في أصل النية: بأن ينوي من رمضان إن كان منه.. وإن لم يكن منه.. فلا يصوم.

وَإِن قَالَ: «إِن كَانَ رمضانَ فأنا صائمٌ عنهُ، وإِلاَّ فلا».. لَا يَصحُّ وَلَو ثَبتَ رمضانيَّتُهُ، وَلَا يصيرُ صَائِماً.

وَإِذا كَانَ بالسَّماءِ عِلَّةٌ قُبِلَ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ خبرُ عدلٍ............

أو في وصفها: بأن ينوي صوم رمضان إن كان منه، وإن لم يكن منه.. فعن واجب آخر من قضاء أو كفارة أو نذر.

أو: ينوي رمضان إن كان منه، وإلا.. فعن النفل.

والكل مكروه، إلا في: التردد في أصلها؛ فإنه لا يكون صائماً، وإلا في: النفل بلا اضجاع؛ أي: في صورة قطع النية عليه؛ سواء كان لموافقة صوم [٢٥٧/ب] كان يصومه أو ابتداء.

(وإن قال إن كان رمضان فأنا صائم عنه، وإلا فلا.. لا يصح، ولو) وصلية **(ثبت رمضانيته)**؛ لأنه تردد في أصل النية، فلم يقطع عزيمته فصار؛ كما إذا نوى أنه إن وجد غداء.. يفطر، وإلا.. يصوم.

(ولا يصير صائماً)، لا يقال: هذا مستدرك بعد قوله: «لا يصح»؛ لأن المراد بقوله: «لا يصح»: نفي صحة وقوعه عن رمضان، وبقوله هذا: نفي كونه صوماً.. فلا استدراك.

(وإذا كان بالسماء علة) من غيم أو غبار أو دخان **(قبل في هلال رمضان خبر عدل)** واحد، وكذا شهادة الواحد على الواحد مقبولة، كذا في «قاضي خان»؛ لأنه أمر ديني فيشترط فيه العدالة؛ لأن قول الفاسق لا يقبل في الدّيانات التي يمكن الوقوف عليها من عدل، وأما فيما لا يمكن الوقوف عليه من العدل.. فيقبل قوله فيه بعد التحري؛ كالإخبار بطهارة الماء ونجاسته والحل والحرمة.

وما روى عن الطحاوي: عدلاً كان أو لا، معناه: أن يكون مستور الحال لا فاسقاً، كذا في «الهداية».

يعني أنه لا خلاف في اشتراط العدالة، بل الخلاف في اشتراط ظهورها وعدم

وَلَو عبداً، أَو أُنْثَى، أَو محدوداً فِي قذفٍ تَابَ، وَلَا يشْتَرطُ لفظُ الشَّهَادَةِ.

اشتراط ظهورها، ففي «ظاهر الرواية»: اشتراط ظهورها، وفي رواية الطحاوي: لا يشترط ظهورها، بل يكتفي بالستر.

ولم يشترط العدد لما صح أنه ﷺ قبل شهادة واحد من هلال رمضان.

(ولو) وصلية؛ أي: ولو كان العدل (عبداً أو أنثى)؛ لأنه أمر ديني فأشبه برواية الإخبار، فلا يشترط الحرية والذكورة.

(أو محدوداً في قذف تاب)؛ لأنه خبر ديني ليس بشهادة، وهذا جواب ظاهر الرّواية.

وعن أبي حنيفة: شهادة المحدود في قذف لا تقبل وإن تاب؛ لأنها شهادة من وجه من حيث إن وجوب العمل به إنما كان بعد قضاء القاضي.

(ولا يشترط لفظ الشهادة)، ولا الدعوى أيضاً في ظاهر الرواية ، وعن أبي حنيفة: إنه يشترط الدعوى، ووجه الظاهر ما ذكرناه من أنه خبر ديني ليس بشهادة.. فلا يشترط فيه ما يشترط في الشهادة من لفظ الشهادة والدعوى، كما لا تشترط الدعوى؛ كالدعوى في سائر حقوق الله تعالى من عتق الأمة وطلاق الحرة.

وصورة الدعوى - على رواية اشتراطها ما ذكره في شهادات «الخلاصة» في إثبات الرمضانية والعيدين -: يدَّعي عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين، فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان، فيشهد الشهود بذلك.. فيقضي عليه القاضي بالمال، فيثبت مجيء رمضان؛ لأن إثبات مجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم، حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمجيء رمضان.. يقبل ويأمر الناس بالصَّوم إن كان في يوم غيم.

ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء، وأما في العيد.. فيشترط لفظ الشهادة والعدد وسائر شرائط القضاء، وهو يدخل تحت الحكم؛ لأنه من حقوق العباد لانتفاعهم بالفطر. انتهى.

وَفِي هِلَالِ الْفطرِ وَذي الْحجَّةِ: شَهَادَةُ حُرَّيْنِ أَو حرٍّ وحرَّتينِ بِشَرْط الْعَدَالَةِ وَلَفظِ الشَّهَادَةِ، لَا الدَّعْوَى.

وَإِن لم يكن بالسَّماءِ عِلّةٌ. فَلَا بُدَّ فِي الْكلِّ مِن جمعٍ عَظِيمٍ يَقعُ الْعلمُ بخَبَرِهم.

(و) قبل (في هلال) [٢٥٨/آ] (الفطر وذي الحجّة شهادة حرّين أو حر وحرّتين بشرط العدالة ولفظ الشهادة) وعدم الحدّ من قذف وإن تاب؛ لأنها شهادة؛ لما فيه نفع لهم، وهو: الفطر والتوسّع بلحوم الأضحيّة.. فلا بدّ من الشروط المعتبرة في الشهادة، وهذا جواب ظاهر الرواية، ذكره الحاكم، وفي رواية «النوادر» عن أبي حنيفة: أن هلال ذي الحجة كهلال رمضان؛ لأنه تعلق به أمر ديني، وهو: ظهور وقت الحج ووجوب الأضحية، والأصحّ: هو الأوّل على ما في «الهداية»، وفي «التحفة» رجحّ رواية «النوادر».

والصحيح: أنه يقبل في هلال ذي الحجة شهادة الواحد؛ لأن هذا من باب الخبر؛ فإنه يلزم المخبر أولاً، ثم يتعدى منه إلى غيره. انتهى.

وعن أبي ثور: أن هلال الفطر كهلال رمضان يقبل فيه خبر عدل، والحجة عليه: ما ذكرناه.

(لا الدعوى)؛ لما فيها من حقوق الله تعالى؛ أما في ذي الحجة: فظاهر، وأما في الفطر: فلما فيه من أحكام يوم العيد وحرمة الصوم فيه، وهذا كله إن كان بالسّماء علة.

(وإن لم يكن بالسّماء علّة.. فلا بد في الكلّ) هلال الفطر والأضحى (من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم)؛ لأن التفرد بالرؤية في مثل هذه الحادثة ظاهر في الغلط فيجب التوقف فيه حتى يراه جمعٌ كثير كمتفرد ناقل الزيادة من بين أهل مجلس واحد؛ فإنه لا يقبل، بخلاف ما إذا كان بالسّماء علة.

ثم اختلفوا في تقدير الجمع العظيم.

وَفِي رِوَايَة: يُكْتَفى بِاثْنَيْنِ.

وَقَالَ الطَّحَاوِيّ: يُكْتَفى بِوَاحِدٍ إِن جَاءَ من خَارِجِ الْبَلَدِ أَو كَانَ على مَكَانٍ مُرْتَفعٍ.

وَلَو صَامُوا ثَلَاثِينَ وَلم يروهُ.. حلَّ الْفطرُ إِن صَامُوا بِشَهَادَةِ اثْنَيْنِ.

فعن أبي يوسف: أنه قدره بخمسين كما في القسامة.

وعن محمد: بتواتر الخبر من كل جانب.

وعن خلف بن أيوب: خمسمائة ببلخ قليل فبخاري لا تكون أدنى من بلخ.

وفي «فتاوى البقالي»: الألف ببخارى قليل.

لا إذا رأى خارج المصر أو في المصر على مكان مرتفع فشهد.. حينئذ تقبل شهادة هذا الواحد، هكذا ذكر في «شرح الطحاوي» و«الفتاوى الصغرى» وصاحب «الأقضية» والشيخ الإمام المرغيناني اعتمد عليه، لكن في ظاهر المذهب لا تفاوت بين المصر وخارج المصر، كذا في «الخلاصة».

وعن محمّد: أنه يفوض مقدار القلّة والكثرة إلى الإمام.

(وفي رواية) الحسن عن أبي حنيفة: (يكتفى) في الكل سواء كان في السّماء علة أو لا (باثنين) رجلين، أو رجل وامرأتين، قيل: العمل على هذه الرواية في زماننا لتكاسل الناس عن مرأى الأهلّة.

(وقال الطحاوي: يكتفى بواحد إن جاء من خارج البلد) لقلّة الموانع فيه، (أو كان على مكان مرتفع) أي في المصر، وهذا خلاف ظاهر المذهب على ما ذكرناه.

(ولو صاموا ثلاثين) يوماً (ولم يروه) أي هلال شوال (.. حلّ الفطر إن صاموا بشهادة اثنين).

قيل: إنه بالاتفاق، وقال في «الخلاصة» عن القاضي الإمام علي السعدي: إنهم لا يفطرون، وهكذا في «مجموع النوازل» حيث قال: وإن صاموا لشهادة رجلين، لكن الأول أصح. انتهى كلام «الخلاصة».

وَإِن بِشَهَادَةِ وَاحِدٍ.. لَا يحلُّ.
وَمن رأَى هِلَالَ رَمَضَانَ أَو الْفطرِ ورُدَّ قَوْلُهُ.. صَامَ،

(وإن) صاموا (بشهادة واحد.. لا يحل) لهم الفطر حتى يصوموا يوماً آخر عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن الفطر لا يثبت بشهادة واحدة.

وعن محمّد: أنه يحلّ، لا لثبوت الفطر بشهادة واحد؛ بل لأنه لما حكم الحاكم بثبوت رمضان بقول واحد وأمر الناس [٢٥٨/ب] بالصّوم.. فبالضرورة ثبت الفطر بعد ثلاثين يوماً، وكم من شيء لا يثبت قصداً ويثبت ضمناً؛ كبيع الطريق والشرب واستحقاق الإرث بشهادة القابلة على النسب.

إذا صام أهل مصر شهر رمضان بلا رؤية هلال شعبان بثمانية وعشرين يوماً، ثم رأوا هلال شوال إن عدّوا شعبان برؤية ثلاثين يوماً ولم يروا هلال رمضان.. قضوا يوماً واحداً، وإن صاموا تسعة وعشرين يوماً، ثم رأوا هلال شوال.. لا قضاء عليهم؛ فإن عدّوا شعبان ثلاثين يوماً من غير رؤية هلال شعبان، ثم صاموا رمضان.. قضوا يومين، كذا في «الخلاصة».

إذا شهد الشهود على هلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم؛ إن كانوا في هذا المصر.. ينبغي أن لا تقبل شهادتهم؛ لأنهم تركوا الحسبة وقد كان حقاً عليهم؛ وإن جاؤوا من مكان بعيد.. جازت شهادتهم لانتفاء التهمة، كذا في «قاضي خان».

(ومن رأى هلال رمضان أو الفطر وردّ قوله) أي عند القاضي (.. صام)، لقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته» ولتحقق السبب في حقّه، وأما في هلال الفطر.. فللاحتياط.

وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «الصوم يوم يصومون والفطر يوم يفطرون» وقيل: معنى صام في رؤية هلال الفطر: أنه لا يأكل ولا يشرب، ولكن لا ينوي الصوم الشرعي؛ لأنه يوم عيد في حقه، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز.

وَإِن أَفطرَ.. قضى فَقَط.

وَيجبُ على النَّاسِ التمَاسُ الْهِلَالِ فِي التَّاسِعِ وَالْعِشْرينَ مِن شعْبَانَ وَمنِ رَمَضَانَ.

وقيل: إن تيقن.. أفطر ويأكل سرّاً.

(وإن أفطر.. قضى فقط) دون الكفارة.

أما في هلال رمضان: فلكونه مكذباً بحجة شرعية وهي شبهة في حقّه تندرىء بها الكفارة، وهذا حجة على الشافعي في قوله: أنه إن أفطر بالوقاع.. فعليه الكفارة.

قيد بقوله: «ورد»؛ لأنه لو أفطر قبل ردّ الإمام شهادته.. ففي لزوم الكفارة عليه روايتان، والصحيح: عدمها على ما في «المحيط» و«النّهاية».

ولو قبل الإمام شهادته.. فلا يخلو؛ إما أن يكون هو فاسقاً أو عدلاً.

فإن كان فاسقاً: ففي «الخلاصة» و«البزازية»: الفاسق إذا أبصر هلال رمضان وحده وقبل الإمام شهادته وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلده، هل تلزمه الكفارة؟ قال: عامة مشايخنا تلزمه الكفارة، وقال الفقيه أبو جعفر: لا تلزمه.

وإن كان عدلاً: ففي «فتح القدير»: أنه إن كان عدلاً.. ينبغي أن لا يكون في وجوب الكفارة خلاف؛ لأن وجه النفي: كونه من لا يجوز القضاء بشهادته، وهو منتف هنا. انتهى.

هكذا نقله في «البحر» وقال: إن التفرد بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لإسقاط الكفارة، والحاكم إذا رأى هلال رمضان وحده ولم يصم.. فلا كفارة عليه، ولهذا قالوا: ينبغي للإمام إذا رآه وحده: أن يأمر الناس بالصوم. انتهى.

وأما في هلال الفطر: فللعمل بالحقيقة عنده؛ لأنه يوم عيد عنده في الحقيقة.

(**ويجب على الناس التماس الهلال في التاسع والعشرين من**) [٢٥٩/أ] (**شعبان ومن رمضان**)؛ لأن الشهر قد يكون تسعة وعشرين على ما ثبت في «الصحيحين».

وفي قوله: «في التاسع والعشرين» مسامحة؛ فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هي عشيته.. نعم: لو رئي في التاسع والعشرين بعد الزوال.. كان كرؤيته في ليلة الثلاثين بالاتفاق، وإنما الخلاف في رؤيته قبل الزوال من الثلاثين.

فعند أبي يوسف: هو من الليلة الماضية؛ فيجب صوم ذلك اليوم، وفطره إن كان ذلك في آخر رمضان.

وعند أبي حنيفة ومحمد: هو للمستقبلة، هكذا حكى الخلاف في «الإيضاح»، وحكاه في «المنظومة» بين أبي يوسف ومحمد فقط.

وفي «التحفة»: قال أبو يوسف: فإذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر.. - فهو للَّيلة الماضية، وإن كان بعد العصر.. فهو للمستقبلة بلا خلاف.

وفيه خلاف بين الصحابة: روي عن عمر وابن مسعود وأنس رضي الله عنهم كقولهما، وعن عمر في رواية أخرى - وهو قول علي وعائشة رضي الله عنهم -: مثل قول أبي يوسف. انتهى.

وعن أبي حنيفة: إن كان مجراه أمام الشمس والشمس تتلوه.. فهو للماضية، وإن كان خلفها.. فهو للمستقبلة.

وتفسير الإمام: أن يكون الهلال في جانب المشرق من الشمس، والحلف: عكسه؛ لأن سير السيارة من المغرب إلى المشرق، وما تراه من العكس: هي الحركة القسرية بحركة الفلك الأعظم لا الطبيعية.

وقال الحسن بن زياد: إن غاب بعد الشفق.. فللماضية، وإن قبله.. فللراهنة.

وقال في «فتح القدير»: والمختار قولهما، وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال وبعده، إلا أن واحداً لو رآه في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصّوم وأفطر عمداً.. ينبغي أن لا تجب عليه كفارة، وإن رآه بعد الزوال، كذا في «الخلاصة».

وفي «واقعات الحسامي»: شهر رمضان إذا جاء يوم الخميس وجاء يوم عرفة يوم

وَإِذا ثَبت فِي مَوضِعٍ.. لزمَ جَمِيعَ النَّاسِ.

الخميس.. كان ذلك اليوم يوم عرفة لا يوم الأضحى حتى لا يضحى فيه ويصام فيه.

ولا يعتمد قول من قال: إن يوم الأضحى يكون في اليوم الذي كان فيه أول يوم رمضان معتمداً على قول علي رضي الله عنه: «يوم نحركم يوم صومكم»؛ لأنه يحتمل أنه قال ذلك العام الذي قاله فيه، لا على الأبد؛ لأن من أول يوم رمضان إلى عشر ذي الحجة ثلاثة أشهر.. فلا يوافق يوم النحر الصومَ، إلا أن يتم شهران من الثلاثة وينقص الواحد؛ فإن تمت الشهور الثلاث.. تأخرت عنه، وإذا انتقصت الشهور الثلاث أو شهران.. يقدم عليه، فلم يصح الاعتماد على هذا. انتهى.

(وإذا ثبت في موضع) رمضان أو فطر (.. لزم جميع الناس)؛ لعدم الاعتبار باختلاف المطالع، سواء كان بين البلدين تفاوت يختلف بها المطالع أو لا في ظاهر المذهب، وعليه فتوى أبي الليث، وبه كان يفتي شمس الأئمة الحلواني.

قال: لو رأى أهل المغرب هلال رمضان.. يجب الصوم على أهل المشرق؛ لأن الخطاب [٢٥٩/ب] في قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته» معلّق بمطلق الرؤية، وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية، فيثبت ما يتعلق به من عموم الحكم.. فيعم الوجوب.

لكن إنما يجب الصوم لمتأخري الرؤية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب، حتى لو شهد جماعةٌ: أهلُ بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا، وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم، ولم ير هؤلاء الهلال.. لا يباح فطر غد، ولا تترك التراويح هذه الليلة؛ لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية، ولا على شهادة غيرهم، وإنما حكوا رؤية غيرهم.. فلم يكن موجباً للحكم.

ولو شهدوا: أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما.. جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما؛ لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به، كذا في «الخلاصة» و«قاضي خان».

ولا يخفى عليك: أن المراد بما في «الخلاصة» و«البزازية» و«فتح القدير» من لزوم الكفارة بالإفطار بعد حكم القاضي.. ليس على إطلاقه، بل في حق من لم يفطر

وَقيل: يخْتَلفُ باخْتلَافِ الْمطَالعِ.

قبل حكم القاضي وأمره بالصوم.

وأما من أفطر قبل حكم القاضي وأمره، ثم أخبر بالرؤية وحكم به، ثم أكل ذلك الرائي أو واحد من أهل بلده ممن أكل قبل الحكم.. فلا كفارة عليه؛ لما صرح به في «قاضي خان» وغيره: أن من أفطر يوم الشك، ثم ظهر أنه من رمضان.. يلزمه إمساك بقية يومه؛ فإن هذا يفيد إطلاق ما ذكر في «الخلاصة» و«البزازية».

بخلاف ما لو شهدا على إخبار القاضي بحكمة برؤية الهلال.. فإنها لا تقبل.

وفي «البزازية»: قال الإمام الحلواني: والصحيح من مذهب أصحابنا: أن الخبر إذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق.. يلزمهم حكم تلك البلدة. انتهى.

يعني: إذا حكم في بلدة برؤية الهلال واشتهر هذا الحكم في بلدة أخرى، وتحقق بأن أخبره جماعة.. يلزمهم ذلك الحكم.

(وقيل: يختلف باختلاف المطالع) ؛ لأن السبب الشهر، وانعقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع، وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين.. وجب الأولين الظهر والمغرب دون أولئك.

ومما يؤيده حديث كريب: أنّ أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام، قال: فقدمت الشام، فقضيت حاجتها، واستهل عليَّ رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة، ثم قدمت إلى المدينة في آخر الشهر، فسألني ابن عباس، ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتموه؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال، أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: أولا تكتفي برؤية معاوية وصومه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ.

وحد الاختلاف على ما في «شرح النقاية» نقلاً عن «الجواهر»: مسيرة شهر فصاعداً.

* * *

(بَاب مُوجب الْفسادِ)

يجبُ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ ككفارةِ الظِّهارِ ....

(باب موجب الفساد)

(يجب القضاء)؛ لتدارك المصلحة الفائتة [٢٦٠/أ] (والكفارة)؛ لتكامل الجناية (ككفارة الظهار)؛ لما رواه الجماعة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: هلكت وأهلكت يا رسول الله، فقال ﷺ: «ماذا صنعت؟»، فقال: واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمداً، فقال ﷺ: «أعتق رقبة»، فقال: لا أملك إلّا رقبتي هذه، فقال ﷺ: «صم شهرين متتابعين»، فقال: فهل جاءني ما جاءني إلا من الصوم، فقال: «أطعم ستين مسكيناً»، فقال: لا أجد، فأمر رسول الله ﷺ أن يؤتى بفرق من تمر، وقال: «فرّقها على المساكين»، فقال: ليس بين لابتي المدينة أحوج مني ومن عيالي، فقال: «كل أنت وعيالك، يجزئك ولا يجزىء أحداً بعدك».

ويَلحق به غيرُ الأعرابي في الأكل والشرب عمداً للاشتراك في العلة، وهو تكامل الجناية.

وهذا حجة:

على الشافعي في قوله: بعدم الكفارة في غير الوقاع وعلى المرأة، وبالتخيير في الوقاع دون الترتيب.

وعلى مالك في قوله: بعدم التتابع.

فإن قيل: إن العقوبة غالبة في كفارة الفطر؛ لقوله ﷺ: «من أفطر في رمضان متعمداً.. فعليه ما على المظاهر» حيث قيد بالتعمد الذي ينبئ عن تكامل الجناية، ثم رتب عليه الكفارة، والعقوبةُ المترتبة على الجناية الكاملة كاملةٌ، ولأنها تتداخل، حتى لو أفطر في رمضان مراراً.. لم يلزمه إلا كفارة واحدة، إلا إن أفطر وكفر عنه ثم أفطر؛ فإنه لا يتداخل فيه.

على من جَامعَ أَو جُومعَ في رمضانَ عمداً..........................

وكذا في رمضانين عند كثير من المشايخ، وتسقط بالخطأ والشبهات التي سيأتي بيانها.

وذلك من أحكام ما يكون العقوبة فيه غالبة، وكفارة الظهار ليست كذلك، بل الغالب فيها جهة العبادة على ما صرّح به السّلف؛ ولعدم التّداخل فيها، حتى لو ظاهر مرتين في مجلس واحد.. لزمه كفارتان، فلا وجه للتشبيه بينهما.

قلنا: لا نسلم أن جهة العبادة فيها غالبة، كيف والظهار منكر من القول وزور؟ ولو سلم.. فالتشبيه ليس من جهة كونهما عقوبة أو عبادة، بل في ترتيب ما لزم على المظاهر على المفطر أيضاً من عتق رقبة؛ فإن لم يجد.. فصيام شهرين متتابعين؛ فإن لم يستطع.. فإطعام ستين مسكيناً، فلو أفطر في خلال المدة.. استقبل، إلا لعذر الحيض؛ لأنها لا تجد شهرين متتابعين عادة لا تحيض فيها، لكنها تصوم عقيب انقطاعه بلا فصل.

وكذا الحال في كفارة القتل واليمين؛ فإن التتابع شرط فيهما أيضاً، بخلاف قضاء رمضان وكفارة الحلق وجزاء الصيد، حيث لا يشترط فيها التتابع.

(على من جامع)، أي: بإدخال الحشفة؛ أنزل أو لم ينزل؛ لأن بعد غيبوبة الحشفة يتحقق معنى الجماع، والإنزال شبع زائد عليه.

(أو جومع) رجلاً أو امرأة.

وعن أبي حنيفة: أنه لا يجب الكفارة بالجماع في الدبر اعتباراً بالحد عنده.

وفي «الهداية»: والأصح: أنه يجب؛ لأن الجناية متكاملة لقضاء الشهوة.

(في) نهار (رمضان) إذ لا كفارة في غير رمضان، ولا في ليلته.

(عمداً)؛ إذ لا كفارة في [٢٦٠/ب] الجماع ناسياً أو خطأً أو مكرهاً، ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعد أن كان ابتداؤه بغير العمد؛ لحصولها بعد الإفطار

فِي أَحَدِ السَّبِيلَيْنِ، أَو أكلَ أَو شربَ عمداً؛ غذاءً أَو دَوَاءً، وَكَذَا لَو احْتجمَ أَو اغتابَ فَظنَّ أَنَّهُ فطَّرهُ فَأكلَ عمداً.

بالغيبوبة بغير العمد، إلا إن كان الإكراه من المرأة؛ فإن عليها الكفارة على ما في «الاختيار»، وفي «الظّهيرية»: الأصحّ أنه لا يجب عليه الكفارة؛ لأنه مكره.

(في أحد السبيلين) من آدمي حيّ غير نائم عاقل مشتهى على ما سيأتي بيانه، لكن في الدبر روايتان عن أبي حنيفة:

في رواية الحسن عنه: لا كفارة فيه، كما لا حدّ فيه عنده.

وفي رواية أبي يوسف عنه فيه كفارة أيضاً؛ لكمال الجناية، وهو الأصح.

وإنما لم يوجب الحدّ؛ لنقصان معنى الزنا فيه؛ لعدم إضاعة فراش الغير، ولا عبرة له في إيجاب الكفارة.

واختلف في وطء الصّغيرة المشتهاة، والمروي عن أبي حنيفة: عدم وجوبها فيها.

(أو أكل أو شرب)، فيه إشارة إلى أنه لو وصل جوفه من غير المسلك المعتاد أو وصل من المسلك المعتاد ما ليس بمعتاد.. لا كفارة عليه فيها.

(عمداً) في صوم لا شبهة فيه، حتى لو أكل ناسياً، ثم أكل عمداً بظن أنه فطر.. لا كفارة عليه، بل يقضيه على ما سيأتي.

(غذاء) بالغين والذال المعجمتين ما يغتذى به من الطعام والشراب.

وأما الغداء بالمعجمة، ثم المهملة: فهو طعام الغداة، وليس بمراد هنا.

(أو دواء، وكذا لو احتجم أو اغتاب فظن أنه فطره فأكل عمداً) لكمال الجناية؛ لأنه فعله عمداً، وظنَّه هذا فاسدٌ لا يعتبر؛ لأنه جهل في أمور دينية في غير محلّه؛ لأن الدار دار الإسلام، إلا إذا أفتى المفتي بفساد صومه فأكل عمداً.. فحينئذٍ لا كفارة عليه؛ لأن الفتوى شبهة في حق العامي تسقط بها الكفارات، وإن كانت الفتوى خطأً في نفسها.

وَلَا كَفَّارَةَ بِإفسادِ صَوْمٍ غيرِ رَمَضَانَ.

وَيجبُ الْقَضَاءُ فَقَط لَو أفطر خطأ، أَو مكْرهاً، ....

فإن قيل: إذا كان قول المفتي شبهة في حقه؛ فقوله ﷺ: «أفطر الحاجم والمحجوم» و«من اغتاب.. فقد أفطر».. أولى بأن يكون شبهة له.

قلنا: الواجب على العامي العمل بالفتوى، لا بظاهر الحديث، فلا يكون شبهة في حقه؛ سواء علم تأويلِ الحديث أو لا، خلافاً لأبي يوسف فيما إذا لم يعرف تأويله؛ حيث يكون شبهة في حقه عنده، على ما في «الخلاصة»، هذا عندنا.

وقال الشافعي: لا كفارة في غير الوقاع؛ لأنها شرعت في الوقاع، بخلاف القياس؛ لارتفاع الذنب بالتوبة.. فلا يقاس عليه غيره.

قلنا: النص في الوقاع نصٌّ في غيره بطريق الدلالة لا القياس على ما ذكرناه، وهذا لأن ركن الصوم هو الكف عن المفطرات الثلاث الجماع والأكل والشرب على السّواء.. فالنص الوارد في لزوم العقوبة من فوت الكف من واحد منها.. هو النص في لزومها من فوت الكف من الآخر بعينه.

(ولا كفارة بإفساد صوم غير رمضان)؛ لعدم النص فيه، ولا يقاس على رمضان؛ لأن النص ورد فيه على خلاف القياس، ولا يلحقه دلالة؛ لقصور الجناية في غير رمضان.. فلا يكون في معناه.

(ويجب القضاء) [٢٦١/أ] (فقط لو أفطر) في نهار رمضان (خطأ)؛ كما إذا تمضمض فدخل الماء حلقه ذاكراً صومه، (أو مكرهاً) بالأكل أو الشرب أو الجماع، ولو كان الإكراه من امرأته على الأصح على ما ذكرناه.

وقال الشافعي: لا يجب القضاء فيهما اعتباراً بالنسيان؛ لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

أَو احتقن، أَو استعطَّ، أَو أُقطِرَ فِي أُذُنَهِ، ....

قلنا: إن المفطر قد وصل جوفه وأفسد صومه، وعدم الفساد بالنسيان ثابت بالنص على خلاف القياس، فلا يقاس عليه، ولا يصح إلحاقها به دلالة؛ لأن النسيان غالب الوجود وأنه من قبل من له الحق، بخلاف الخطأ والكره.

(أو احتقن)؛ في دبره فوصل الدواء إلى باطنه (أو استعط) الدواء في أنفه فوصل إلى قصبة أنفه. (أو أُقطر) أي: الدهن على بناء المفعول، ومسألة صب الماء في إذنه سيأتي ذكرها (في أذنه) فوصل الدهن إلى دماغه.

أي: يجب القضاء في الثلاثة؛ لوجود معنى الفطر فيها، وهو: وصول ما فيها صلاح البدن إلى الجوف، ولا كفارة فيها لانعدام صورة الفطر فيها وهو الابتلاع، كذا في «الهداية».

واعترض عليه ابن الهمام بأنه يقتضي فيما لو طعن برمح، أو رمي بسهم فبقي الحديد في بطنه، أو أدخل خشبة في دبره وغيَّبها، أو احتشت المرأة في الفرج الداخل، أو استنجى فبالغ فدخل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه.. عدم الفطر؛ لفقدان صورة الفطر في هذه الصّور وهو ظاهر.

ومعناه أيضاً: لعدم وصول ما فيه صلاح البدن من الغذاء والدواء إلى الجوف فيها.

ولكن الثابت في مسألتي الطعنة والرمية اختلاف، وصحح جماعة: عدم الإفطار فيهما، وفي «التجريد»: عكسه.

ولا أعلم خلافاً في ثبوت الإفطار في تغييب الخشبة في الدبر، وفي احتشائها في الفرج الداخل، وفي دخول الماء في الدبر عند المبالغة في الاستنجاء.

أَو داوى جَائِفَةً أَو آمَّة..

بخلاف ما إذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج[1] والماء لم يصل إلى كثيرٍ داخل الدبر.. فإنه لا يفسد، وإنما يفسد لو وصل الماء إلى قدر المحقنة، لا يقال: الماء فيه صلاح البدن، فلا يرد مسألة الاستنجاء؛ لأنا نقول: صرحوا أن إيصال الماء إلى موضع الحقنة يورث داءً عظيماً، فضلاً عن الصّلاح.

فإن قيل: يحمل قول «الهداية»: «ما فيه صلاح البدن» على ما يصلح به وتندفع به حاجته، وإن كان قد يحصل عنده ضرر أحياناً بحيث يندفع به إشكال الاستنجاء.

قلنا: ينافي هذا الحمل ما ذكره صاحب «الهداية» في تعليل ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله من قوله: «لانعدام المعنى والصورة».

فالأولى تفسير صورة الإفطار بالإدخال بصنعه، كما هو كذلك في كلام «قاضي خان» في تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد فيما إذا دخل الماء في أذنه، لا إذا دخل بغير صنعه، وسيأتي بيان هذه المسألة.. فيندفع بهذا التفسير الإشكال [٢٦١/ب] بتلك المسائل.

في «الخلاصة»: الصائم إذا استقصى في استنجائه حتّى بلغ الماء موضع الحقنة.. يفسد، لكن هذا قلَّ ما يكون. انتهى.

وتعقبّه ابن الهمام بقوله: نعم، لو أخرج سرمه فغسله.. ثبت ذلك الوصول بلا استبعاد، أي: الوصول إلى موضع الحقنة؛ فإن قام قبل أن ينشفه بخرقة.. فسد صومه، بخلاف ما إذا نشفه؛ لأن الماء اتصل بظاهر، ثم زال قبل أن يصل إلى الباطن بعود المقعدة إلى الداخل. انتهى.

(**أو داوى جائفة**)، الجائفة: هي الطعنة التي بلغت الجوف، ونفذته، (**أو آمّة**)، وهي: جراحة وصلت إلى الدماغ، مِن: أَمَمْتُه بالعصا: ضربت أم رأسه، وهي الجلدة التي هي مجمع الرّأس.

---

(١) في المخطوط: (الداخل)، والصواب ما أثبتناه في «فتح القدير» (٣٤٢/٢) .

فوصلَ الدَّوَاءُ إِلَى جَوْفِهِ أَو دماغِهِ.........................

(فوصل الدّواء إلى جوفه) في الجائفة، (أو دماغه) في الآمّة.

ولا يخفى عليك أن قوله: فوصل الدواء... إلى آخره مستدرك؛ لأنه بعد أن أخذ الوصول إلى الجوف أو الدماغ في مفهوم الجائفة والآمّة مما لا حاجة إلى ذكر هذا القيد، ثم لا خلاف في ثبوت الإفطار ولزوم القضاء على تقدير الوصول إلى الجوف أو الدماغ، وإنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطباً في تحقق الوصول وعدم تحققه.

فقال أبو حنيفة: يفطر لوجود الوصول عادة.

وقالا: لعدم العلم بالوصول؛ لانضمام المنفذ مرة واتساعه أخرى في اليابس، فلا يفطر بالشك بعد اليقين بالصوم.

وهو يقول: سبب الوصول قائم؛ لأن رطوبة الدّواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلاً إلى الأسفل فيصل إلى الجوف، بخلاف اليابس؛ لأنه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها.

يعني: أن العبرة إلى الوصول: بالاتفاق، حتى إذا علم أن اليابس وصل.. فسد، وإن علم أن الطري لم يصل.. لم يفسد.

لكنهم اختلفوا في وصول الرطب:

فقال أبو حنيفة: إنه يصل، وقالا: لا نعلم يقيناً، ثم المعتبر في الوصول إلى الباطن: المنافذ لا المسام، حتى لو ادّهن فوجد أثر الدهن في بوله، أو اكتحل فوجد طعم الكحل في حلقه أو لونه في بزاقه.. لا يقضي.

وقيل: يقضي في الأخيرة، ويجوز، أن يكون قوله: «فوصل.. إلى آخره» متعلقاً بالاحتقان والاستعاط والإقطار.

أَو ابتلعَ حَصَاةً أَو حديداً،..

(أو ابتلع حصاة، أو حديداً)، أي: يجب القضاء لوجود صورة الإقطار - وهو: الابتلاع - ولا كفارة؛ لعدم المعنى وهو إيصال ما فيه صلاح البدن إلى الجوف غذاء أو دواءً، فلم تتكامل الجناية.

وكذا الحكم في ابتلاع كل ما يتغذى به عادة، ولا يتداوى كالتراب ونحوه.

وكذا لا تجب الكفارة في ابتلاع الدقيق والأرز والعجين إلا عند محمد.

ولا في الملح، إلا إذا اعتاد أكله وحده، وقيل: يجب في قليله دون كثيره عملاً بالعادة.

ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل إذا لم يدرك، ولا هو مطبوخ.

ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة، وتجب لو مضغها، وابتلاع اليابسة ومضغها على هذا.

وكذا يابس اللوز والبندق والفستق، وقيل: هذا إن وصل القشر [٢٦٢/أ] أوّلاً إلى حلقه؛ أما إذا وصل اللب أوّلاً.. تجب الكفارة.

وفي ابتلاع اللوزة الرطبة تجب الكفارة؛ لأنها تؤكل كما هي، بخلاف الجوزة.. فلذا افترقا.

وابتلاع التفاحة كاللوزة، وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة، والهليلجة تجب الكفارة على رواية هشام عن محمد.

والرمانة والبيضة كالجوزة على ما في «فتح القدير».

وقال في «الخلاصة»: لو ابتلع بيضة بقشرها أو رمانة بقشرها.. لا كفارة عليه، وفي «الأجناس»: في الرمان تجب الكفارة.

وتجب الكفارة بأكل اللحم النيء، وإن كان ميتة منشأ، إلا أن دوّدت.. فحينئذٍ لا تجب؛ إذ حينئذ لا تؤكل عادة.

أَو استقاءَ مِلءَ فَمِهِ، ....

واختلف في الشحم، واختار أبو الليث: الوجوب، وإن كان قديداً.. وجبت بلا خلاف.

وتجب بأكلِ الحنطة وقضمها لا إن مضغ قمحة؛ لأنها حينئذ تتلاشى في الفم.

وتجب الكفارة بالطين الأرمني مطلقاً، إلا في رواية عن أبي يوسف، وبغيره من الطين الذي يغسل به الرأس إن كان يعتاد أكله.. تجب، وإلا.. فلا.

ولا تجب بأكل الدم إلّا على رواية.

وفي «القنية»: أفطر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لأجل المعصية.. فعليه الكفارة زجراً له، والفتوى عليه، وبه أفتى أئمة الأمصار.

(أو استقاء) وهو بالمد؛ لأنه استفعل من قاء يقاء، قاء: ما أكل يقيء: إذا ألقاه، واستقاء وتقيّأ: تكلّف في قيئه، كذا في «المغرب»، والمراد بالاستقاءِ عمداً، لا لو استقاء ناسياً لصومه؛ فإنه لا يفسد به كغيره من المفطرات، على ما في «النهاية» و«العناية».

(ملء فمه)، أي: إن استقاء عمداً ملء فمه.. يجب عليه القضاء؛ لما أخرجه الترمذي أنه ﷺ قال: «من ذرعه القيء وهو صائم.. فليس عليه قضاء، ومن استقاء عمداً.. فليقض»، ولأن بصنعه يفوت ركن الصّوم، وهو: الإمساك؛ لأن في تكلفه لا بد أن يعود شيء إلى جوفه؛ على ما في «النّهاية» ولا كفارة عليه؛ لعدم معنى الإفطار وهو وصول ما له صلوح البدن إلى جوفه.

واحترز بقوله: ملء فمه عن الاستقاءِ قليلاً على ما سيصرح به، وتوضيح المسألة:

أنه: إما إن ذرعة القيء أو استقاء.

وكل منهما: إما ملء الفم أو دونه.

والكل: إما أن خرج أو عاد أو أعاده، فصار اثني عشر.

فإن ذرعه وخرج.. لا يفطر ملء الفم أو لا؛ لإطلاق ما رويناه.

وإن عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم؛ فإن كان ملء الفم.. فسد صومه عند أبي يوسف؛ لأنه خارج شرعاً حتى انتقضت بالطهارة، وقد دخل جوفه.

وعند محمد: لا يفسد، وهو الصحيح، على ما في «الخلاصة» و«النّهاية» و«فتح القدير»؛ لأنه لم يوجد صورة الإفطار وهو الابتلاع، ولا معناه؛ إذ لا يتغذى به.

وإن كان أقل من ملء الفم.. لم يفسد بالاتفاق.

وإن أعاده؛ فإن كان ملء الفم.. فسد بالاتفاق عند أبي يوسف؛ للدخول بعد تحقق الخروج شرعاً، وعند محمد للصنع [٢٦٢/ب] فيه.

وإن كان أقلّ من ملء الفم.. لم يفسد عند أبي يوسف، وهو الصحيح على ما في «النّهاية»؛ لعدم الخروج شرعاً.

ويفسد عند محمد؛ لوجود الصنع منه.

فأصل أبي يوسف: في العود والإعادة اعتباراً بالخروج الشرعي وهو بملء الفم.

وأصل محمد: الصنع والإعادة قلّ أو كثر.

وإن استقاء عمداً وخرج؛ فإن كان ملء الفم.. فسد صومه بالإجماع لما رويناه وبيّناه.

ولا يتأتى فيه تفريع العود والإعادة؛ لأنه أفطر بمجرد القيء قبلها، والقياس: أن لا يفسد فيه كما إذا ذرعه القيء وخرج؛ لأن الفساد بما دخل لا بما خرج، لكنه ترك بما رويناه استحساناً.

وإن كان أقل من ملء الفم.. أفطر عند محمد بإطلاق ما رويناه، ولا يتأتى فيه التفريع أيضاً عنده.

ولا يفطر عند أبي يوسف، واختاره بعض مشايخنا؛ لعدم الخروج حكماً.

أَو تسحَّرَ...

ثم إن عاد هذا الأقل بنفسه.. لم يفطر عند أبي يوسف؛ لعدم الخروج، فلا يتحقق الدخول.

وإن أعاده.. ففيه عند أبي يوسف روايتان: في رواية: لا يفطر؛ لعدم الخروج.

وفي رواية: يفطر لكثرة الصنع؛ صنع الاستقاء، وصنع الإعادة.

وهذا كله إن كان القيء طعاماً أو ماء أو مرة.

وإن كان بلغماً.. فغير مفسد للصوم عند أبي حنيفة ومحمد، خلافاً لأبي يوسف إذا ملء الفم، بناء على الاختلاف بينهم في انتقاض الطهارة باستقاء البلغم ملء الفم؛ فإنه ناقض عنده لا عندهما على ما مر في النواقض.

وقالوا: قول أبي يوسف هنا أحسن، وقولهما في انتقاض الوضوء أحسن؛ لأن الفطر إنما أنيط بما يدخل في الجوف أو بالقيء عمداً من غير نظر إلى طهارة الداخل ونجاسته.. فلا فرق بين البلغم وغيره في الاستقاء، بخلاف نقض الطهارة على ما عرفت.

(أو تسحّر)، أي: أكل السَّحور، وهو مستحب لقوله ﷺ: «تسحّروا؛ فإن في السَّحّور بركة» وتأخيره مستحب أيضاً؛ لقوله ﷺ: «ثلاث من أخلاق المرسلين: تعجيل الإفطار، وتأخير السحور، والسّواك»، إلا أنه إذا شك في طلوع الفجر، بمعنى: تساوى الطرفان.. فالمستحب حينئذ أن لا يتسحر، ويدعُ الأكل تحرزاً عن الوقوع في الحرام، ولو أكل والحالة هذه.. فصومه تام ما لم يتبيّن أنه أكل بعد طلوع الفجر؛ لأن الأصل هو الليل، ولا يزول بالشك .

وإن تبين أنه أكل بعد الفجر.. فعليه القضاء لا الكفارة.

وعن أبي حنيفة: إنه إذا كان في موضع لا يتبين الفجر، أو كانت الليلة مقمرة، أو متغممة، أو كان ببصره علة وهو يشك في طلوع الفجر.. لا يأكل، ولو أكل.. أساء، لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

بظَنِّهِ لَيْلاً وَالْفَجْرُ طالعٌ، أَو أَفطرَ بظنِّ الْغُرُوبِ وَلم تغرب.................

(بظنه ليلاً والفجر طالع، أو أفطر بظن الغروب ولم تغرب)، يعني: يلزمه القضاء في الصورتين لا الكفارة.

توضيح المسألة:

أنه لو تسحر على يقين أن الفجر لم يطلع، أو أفطر على يقين أن الشمس قد غربت [٢٦٣/أ]؛ فإن لم يتبين له شيء.. فلا شيء عليه، وكذا لو تبيّن متيقّنة.

وإن تبيّن أن الفجر طالع والشمس لم تغرب.. يفسد صومه لفوات ركنه وهو الإمساك، وعليه إمساك بقية يومه؛ نفياً للتهمة عنه، وقضاء لحق الوقت مهما أمكن.

وعليه أيضاً قضاء ذلك اليوم؛ لأنه فوت الأداء بعد تقرر السّبب الموجب له، فيضمنه بمثل ما هو مشروع له كما في المريض والمسافر، ولا كفارة عليه؛ لأن الجناية قاصرة؛ لعدم القصد، ولا إثم عليه؛ لكونه خطأ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم﴾.

ولو تسحّر وهو شاكّ في طلوع الفجر وهو مسألة الكتاب.. فالمستحب أن يدع الأكل، وإن أكل.. فصومه تام ما لم يتبين أنه أكل بعد الفجر، وإن تبين أنه أكل بعد الفجر.. فصومه فاسد وعليه قضاؤه، ولا كفارة، وقد أساء على ما ذكرناه.

ولو أفطر وهو شاك في غروب الشمس.. فعليه أن يدع الأكل؛ لأن الأصل هو النهار، ولا يزول بالشك.

وإن أكل وهو شاك فيه.. يلزمه القضاء عملاً بالأصل، وهو النهار.

واختلف في لزوم الكفارة.

واختار الفقيه أبو جعفر لزومها؛ لأن الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهةُ الإباحة لا حقيقتها، ففي حال شكه دون ذلك وهو شبهة الشبهة، وشبهة الشبهة لا تُسقِط العقوبات.. هذا إذا لم يتبين له شيء، وإن تبين أنه أفطر قبل الغروب.. فعليه الكفارة عملاً بالأصل، وهو النهار.

وفي «فتح القدير»: لا أعلم خلافاً في لزومها في هذا الوجه.

قال في «النهاية»: والفرق بين الشك في طلوع الفجر والشك في غروب الشمس - حيث لم يلزم في الأول كفارة بعد تبين الحال، ولزمت في الثاني - هو أنه متى شك في غروب الشمس فأفطر.. فقد كمل الفطر على سبيل التغذي؛ لأنه كان متيقناً بالنهار شاكاً بالليل، واليقين لا يزول بالشك، وفي طلوع الفجر على عكسه؛ لأنه كان متيقناً بالليل شاكاً بالنهار، واليقين لا يزوال بالشك.. فبقي الليل قاصداً للفطر. انتهى.

وإن تبين أنه أفطر بعد الغروب.. فلا شيء عليه.

ولو تسحّر وأكبرُ رأيه أن الفجر طالع.. فعليه قضاء اليوم على ما اختاره أكثر مشايخنا، وفيه الاحتياط، وفي ظاهر الرواية: لا قضاء عليه؛ لأن اليقين لا يزول بالشك، وصحّحه في «الإيضاح» و«النّهاية» و«العناية»، ولا كفارة عليه عند أكثر المشايخ؛ سواء تبين أنه تسحر بعد طلوع الفجر أو لم يتبين له شيء، بل هو على أكبر رأيه؛ لأنه بنى الأمر على الأصل وهو الليل، فلا تتحقق العمدية، كذا في «الهداية» و «فتح القدير».

ولو أفطر وأكبر رأيه أن الشمس لم تغرب.. فعليه القضاء رواية واحدة، وإن لم يتبين له شيء، أو تبين أنه أكل قبل [٢٦٣/ب] الغروب؛ لأن النهار كان ثابتاً يقيناً وقد انضم إليه أكبر رأيه.. فصار بمنزلة اليقين.

وكذا يلزمه الكفارة على ما في «النهاية» و«الخلاصة» و«قاضي خان» لما ذكرناه.. فصار بمنزلة اليقين.

ولم يصرّح في «الهداية» لزوم الكفارة في هذا الوجه، وكذا في «التجريد».

فإن قيل: كيف يحكم ههنا بلزوم الكفارة، ولا يخلو عن الشك، وقد قال في «الخلاصة» وغيرها: ولو شهد اثنان أن الشمس قد غابت، وشهد آخران أن الشمس

أو أكلَ نَاسِياً فَظنَّ أنَّه أفطرَ فَأكلَ عمداً، ....

لم تغب فأفطر، ثم ظهر أنها لم تغب.. فعليه القضاء دون الكفارة بالاتفاق؛ لأن تعارض الشّهادتين يورث الشك، فلم تلزمه الكفارة بسبب ذلك.. وفيما نحن فيه قد وجد الشك أيضاً، وإن زال بعد تبين الحال فكيف تلزمه الكفارة؟

قلنا: تعارض الشهادة هناك لم يورث الشك ابتداء شرعاً؛ لأن شهادة من شهد أنها لم تغب ليست بشهادة؛ لكونها على النفي.. فلا تقبل، فبقيت شهادة من شهد أنها غابت خالية عن المعارض.. فتقبل، فلم يلزمه الكفارة بسبب ذلك، بخلاف ما نحن فيه.

وعلى هذا قال في «الخلاصة» و«النّهاية»: إنه لو شهد اثنان على طلوع الفجر وشهد آخران أنه لم يطلع فأفطر، ثم ظهر أنه قد كان طلع.. فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق؛ لأن الشهادة على الإثبات مقبولة، ولا يعارضها الشهادة على النفي، فكان الأكل بعد طلوع الفجر يقيناً.

ولو شهد واحد على طلوع الفجر وشهد الآخران على أنه لم يطلع فأكل، ثم ظهر أنه طلع.. لا تجب الكفارة؛ لأن الواحد لا يعارض الاثنين.

ولو دخل عليه جماعة وهو يتسحّر وقالوا: الفجر طالع - [فقال الرجل]: إذا لم أصر صائماً وصرت مفطراً - فأكل بعد ذلك، ثم ظهر أن أكله الأول كان قبل طلوع الفجر وأكله الثاني بعد طلوعه.. قال الحاكم الكوفي: إن كانوا جماعة وصدقهم.. لا كفارة، وإن كان واحداً.. فعليه الكفارة؛ عدلاً كان أو غير عدل؛ لأن شهادة الواحد في مثل هذا لا تقبل.

(أو أكل ناسياً فظن أنه أفطر فأكل عمداً)، أي: فعليه القضاء لا الكفارة لما ذكرناه.

وأما عدم الكفارة: فلأن الاشتباه استند إلى القياس؛ لأن القياس أن لا يبقى الصوم بعد الأكل؛ فإذا أكل بعده عمداً.. لم يلاق فعله الصوم، فتحقق فيه الشبهة بذلك، فلم يلزمه الكفارة.

أَو صُبَّ فِي حلقِهِ نَائِماً، أَو جُومعت نَائِمَةً أَو مَجْنُونَةً،........................

وإن بلغه قوله ﷺ: «من نسي وهو صائم...» وعلم معناه: أن صومه لم يفسد، ثم أكل عمداً.. ففي لزوم الكفارة فيه اختلاف:

في رواية عن أبي حنيفة: لا كفارة فيه، وصححه في «قاضي خان» و«النّهاية»؛ لأن الشبهة الحكمية قائمة بالنظر إلى القياس المذكور، وهو قائم لم ينتف بعد، حتى قال بعض الأئمة بالفطر: بالنظر إليه.

وعن أبي حنيفة أنه قال: لولا النص المذكور.. لقلت بالفطر بالقياس المذكور.

وعن أبي حنيفة، وكذا عن صاحبيه: أنه تجب الكفارة؛ [٢٦٤/أ]؛ لأنه بعد العلم بالحديث.. لا اشتباه له؛ لأنه علم أن القياس متروك به، والمتروك لا يورث شبهة، فلا شبهة.. فتجب الكفارة.

(**أو صب في حلقه نائماً، أو جومعت نائمة أو مجنونة**)، أي: فعليه القضاء، ولا كفارة عليه لما مر بعينه.

أما صوم النّائم والنائمة: فظاهر.

وأما صوم المجنونة: فقد تكلّموا فيه؛ فإن صحّة الصّوم لا تجامع الجنون؛ وحكي عن الجرجاني قال: لمّا قرأت على محمد هذه المسألة.. قلت له: كيف تكون صائمة وهي مجنونة؟

فقال لي: دع هذا؛ فإنه انتشر في الأفق.

فمن المشايخ من قال: إنه كتب في «الأصل»: وهي مجبورة، فظن الكاتب: وهي مجنونة، فصحف المجبورة - أي: المكرهة - إلى المجنونة، فانتشر في الأفق بحيث لم يمكن إصلاحه.

وأكثر المشايخ قالوا: تأويله أنها كانت عاقلة بالغة في أوّل النّهار، ثم جنّت نهاراً وهي صائمة فجامعها رجل.

أَو لم ينوِ فِي رَمَضَانَ صوماً وَلَا فطراً،..............................

(أو لم ينو في رمضان صوماً، ولا فطراً) فأمسك إلى الغروب.. فعليه القضاء؛ لأن المستحق هو الإمساك بجهة العبادة، ولا عبادة إلا بالنية، وفيه خلاف زفر، ولا كفارة عليه لو أكل؛ لأنه غير صائم.. هذا عند أبي حنيفة، وعندهما كذلك إن أكل بعد الزوال.

وإن أكل قبل الزوال.. تجب الكفارة؛ لأنه فوت إمكان التحصيل في وقت النية.

فإن قيل: لو وهب كل النصاب إلى فقير.. تسقط عنه الزكاة، وإن لم ينو.

فلو لم يسقط عنه الصّوم بعد وجود الإمساك عنه، وإن لم ينو.

قلنا: إن في هبة النصاب إلى فقير قد وجد نية القربة، بخلاف ما نحن فيه.

فإن قيل: إن دلالة حال المسلم كافية في وجود النية منه.. ألا ترى أن من أغمي عليه في ليلة رمضان يكون صائماً يومها، ولا يقضي ذلك اليوم، وإنما يقضي ما بعده بناء على أن الظّاهر وجود النية من حال المسلم، فكذا فيما نحن فيه.

حتى أوّلوا هذه المسألة: بمن لا يكون حاله دليلاً على النية كالمريض أو المسافر أو المتهتك الذي اعتاد الأكل في رمضان.

قلنا: إنما أوجبنا القضاء في هذه المسألة بناء على عدم النية منه ابتداء؛ لا بأمر يوجب النسيان منه، ولا شك أنه أدرى بحاله، بخلاف من أغمي عليه؛ فإن الإغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الإفاقة، فلم يعلم يقيناً عدم النية فبُنِيَ الأمر فيه على الظاهر من حاله، وهو وجود النية.

فعلى هذا.. لا حاجة في هذه المسألة إلى التأويل بالمريض والمسافر والمتهتك.

ومن شك أنه كان ينوي أو لا.. لم يلزمه القضاء بناء على ظاهر حاله من وجود النية كما في المغمى عليه.

وَكَذَا لَو أصبحَ غَير نَاوٍ للصَّومِ فَأكلَ.

وَعِنْدهَما تجبُ الْكَفَّارَةُ أَيْضاً.

وَلَو أكلَ أَو شربَ أَو جَامعَ نَاسِياً لَا يفْطرُ.

(وكذا) أي يجب القضاء بلا كفارة إعادة للاختلاف الآتي (لو أصبح غير ناوٍ للصوم فأكل عمداً) قبل الزوال ولم يكن نواه بعدُ أو نواه.

أما عند عدم النية: فلأنه لم يكن مفطراً؛ لأنه بعد الصوم، ولا صوم فيه؛ لعدم النية، وإذا لم يكن مفطراً.. لم تجب الكفارة.

وأما عند وجود النية: لأن النية في النهار غير معتبرة عند الشافعي، فتكون شبهة في سقوط الكفارة [٢٦٤/ب].

(**وعندهما: تجب الكفارة أيضاً**)؛ لأنه فوت التمكن على الصوم بنيةٍ قبل النهار، فيكون جانياً.

قلنا: الشبهة المذكورة دارئة للكفارات.

(**ولو أكل أو شرب أو جامع ناسياً.. لا يفطر**)، والقياس: أن يفطر، وهو قول مالك؛ لوجود ما يضاد الصّوم؛ فصار كالكلام ناسياً في الصّلاة، والجماع ناسياً في الإحرام والاعتكاف، وجه الاستحسان: قوله ﷺ للذي أكل وشرب ناسياً: «تمّ على صومك؛ فإنما أطعمك الله وسقاك»، ولا يحمل لفظ الصّوم فيه على معناه اللّغوي؛ لأن الحمل على المعنى الشرعي في لفظ الشارع واجب مهما أمكن، وحقيقة النص مقدم على القياس الصّحيح، فكيف لا يقدم على القياس الفاسد؟ فإن قياسه على الصلاة والإحرام والاعتكاف فاسد؛ لأن هيئاتها مذكِّرة.. فلا يغلب فيها النسيان، ولا مذكر في الصّوم.. فيغلب فيه النسيان، فيكون عذراً في فرضه ونفله؛ لأن النص لم يفصل.

وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب.. ثبت في الجماع أيضاً دلالة؛ للاستواء في الركنية وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث، بخلاف الخطأ والإكراه؛ حيث يجب فيها القضاء على ما مرّ.

وَكَذَا لَو نَامَ فَاحْتَلَمَ أَو أَنزلَ بِنَظَرٍ، أَو ادَّهنَ، أَو اكتحلَ.......................

وفي «فتح القدير»: إذا أكل ناسياً، فقيل له: أنت صائم، فلم يتذكر واستمر على أكله، ثم تذكر.. فإنه يفطر عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأنه أُخبِر وخبر الواحد حجة في الدّيانات، وقال زفر والحسن: إنه لا يفطر؛ لأنه ناس.

(وكذا)، أي: لم يفطر (لو نام فاحتلم) لقوله ﷺ: «ثلاث لا يفطرن: القيء والحجامة والاحتلام»، ولعدم الجماع فيه صورة ومعنى.

وفي «الخلاصة»: إذا جامع امرأته قبل طلوع الفجر، فلما خشي الصبح.. أخرج فأمنى بعد الصبح لا قضاء عليه كما في الاحتلام في نهار رمضان. انتهى.

(أو أنزل بنظر)؛ لعدم الجماع صورة ومعنى؛ فصار كالمتفكر فأمنى، ولو استمنى بيده.. قيل: لا يفطر؛ لعدم الجماع صورة.

والأصح: أنه يفطر؛ لوجود معنى الجماع وهو الإنزال عن شهوة، ولا كفارة فيه؛ لعدم صورة الجماع.

(أو ادهن)؛ أي: لم يفطر؛ لعدم المنافي.

(أو اكتحل)؛ لعدم المنافي أيضاً؛ لأنه ليس بين العين والدماغ منفذ يدخل عين الكحل، وما وجده في حلقه من طعمه أثرُهُ لا عينُهُ، ودموع العينين داخل من المسام ويترشح كالعرق، والداخل من المسام لا ينافي الصوم؛ كما إذا اغتسل من الماء البارد ووجد برودة الماء في الكبد.

وهل الاكتحال للرجال سنة أم لا؟

فذهب الشافعية إلى أنها سنة، والإيتار فيه مستحب، وهو: أن يكتحل في كل عين ثلاثاً، مستدلِّين بما رواه ابن عبّاس عن النبي ﷺ أنه قال: «اكتحلوا بالإثمد؛ فإنه يجلو البصر وينبت الشعر».

قال مولانا عصام الدين في شرح هذا الحديث من «شرح شمائل الترمذي»: إن الأمر بالاكتحال ليس من المصالح الدينية، بل من المصالح البدنية، لا يتعلق به

أَو قَبَّلَ، أَو اغتابَ، أَو احْتجمَ، أَو غَلبهُ الْقَيْءُ، أَو تقيَّأَ قَلِيلاً، أَو أصبحَ جنباً، أَو صُبَّ فِي أُذُنِهِ مَاءٌ، ....

ثواب أو عقاب أصلاً، وإن الناس يتفاوتون في الائتمار به على حسب حاجتهم، ولهذا علّله ﷺ بقوله: «فإنه يجلو البصر»، ولا يخفى عليك أنه لا يظهر إذا أمر بشيء النفع البدن وبين [٢٦٥/أ] أن الأمر لنفع البدن كونه سنة أو فرضاً.

(أو قبّل) ولم ينزل؛ لعدم المنافي صورة ومعنى، بخلاف الرجعة والمصاهرة حيث يثبتان بالقبلة بلا إنزال؛ لأنهما دائرتان على سبب الجماع لا على نفسه، وبخلاف القبلة مع الإنزال حيث يفطر لوجود معنى الجماع.

(أو اغتاب أو احتجم)، أي: لم يفطر؛ لما رويناه وبيّناه، ومعنى قوله ﷺ: «أفطر الحاجم والمحجوم، ومن اغتاب.. فقد أفطر» ذهب ثواب صومه.

(أو غلبه القيء أو تقيأ قليلاً) أي من ملء الفم، أي: لم يفطر فيهما، بخلافه لو استقاء ملء الفم.. فإنه يفطر.

وهذه المسألة على اثني عشر وجهاً على ما بيّناه من قبل.

(أو أصبح جنباً)، أي: لم يفطر؛ لعدم المنافي.

(أو صب في أذنه ماء)؛ أي: لم يفطر.. فلا شيء عليه من القضاء والكفارة، هذا هو مختار صاحب «الهداية»؛ حيث قال: ولو أقطر في أذنه الماء أو دخله.. لا يفسد صومه؛ لانعدام المعنى والصورة. انتهى.

ويوافقه ما في «الخلاصة»: ولو اغتسل فدخل الماء أذنه أو صبت فيه.. لا شيء عليه.

ومختار «قاضي خان» خلاف هذا؛ حيث قال: ولو خاض الماء فدخل الماء أذنه.. لا يفسد صومه.

وإن صب الماء في أذنه.. اختلفوا فيه، والصّحيح هو الفساد؛ لأنه وصل إلى الجوف بفعله، فلا يعتبر فيه صلاح البدن. انتهى.

وَكَذَا لَو صُبَّ فِي إِحليلِهِ دهنٌ أَو غَيرُهُ.. لَا يفْسدُ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

وَإِن دخلَ فِي حلقِهِ غُبَارٌ أَو دُخانٌ أَو ذُبَابٌ.. لَا يفْطرُ.

ويوافق هذا ما ذكره في «الخلاصة» أولاً حيث قال: وما وصل إلى جوف الرأس والبطن من الأذن والأنف والدبر.. فهو مفطر بالإجماع، وفيه القضاء. انتهى.

فعلى هذا.. فبين كلامي «الخلاصة» تنافٍ، ثم دعوى الإجماع في الإفطار ينافي الاختلاف المذكور.

(**وكذا لو صبّ في إحليله دهن أو غيره لا يفسد**)؛ أي: لم يفطر عند أبي حنيفة ومحمد في رواية «الأصل».

(**خلافاً لأبي يوسف**)، قالوا: هذا بناء على ثبوت المنفذ بين المثانة والجوف وعدم ثبوته، فوقع عند أبي يوسف ثبوته، والبول يخرج منه ويصل إلى الجوف ما يفطر فيه، ووقع عند أبي حنيفة عدم ثبوته والبول يترشح، وشك محمّد فاضطرب قوله.

وفي «قاضي خان» و«الخلاصة» عن أبي بكر البلخي: الخلاف فيما إذا وصل إلى المثانة؛ أما ما دام في قصبة الذكر.. فلا يفسد صومه بالاتفاق.

وبهذا الاتفاق ظهر فساد ما ذكره «الزيلعي» نقلاً عن «الخزانة»: أدخل قطنة في دبره أو ذكره.. يلزمه القضاء، وإن كان طرفها خارجاً.. فلا قضاء عليه. انتهى.

فإن الاتفاق على عدم الفساد فيما دام المصب في قصبة الذكر يقتضي بطلان القول بالفساد في إدخال القطنة في الذكر، هكذا ذكره في «فتح القدير»، وحكم باقتضاء الاتفاق المذكور بطلان ما نقل «الزيلعي» عن «الخزانة» اللهم، إلا أن يقال: المراد بما نقل من «الخزانة» ما وصل القطنة إلى مثانة الذكر.

وتكلّموا في الإفطار في قُبُل النساء؛ منهم من قال على الخلاف المذكور في الإحليل، ومنهم من قال: يفسد بلا خلاف، وهو الصحيح، كذا في «الخلاصة».

وهذا لأنه يشبه الحقنة وهي مفسدة بالاتفاق، فكذا ما يشبهها.

(**وإن دخل في حلقه**)، [٢٦٥/ب] (**غبار أو دخان أو ذباب.. لا يفطر**).

وَلَو مطرٌ أَو ثلجٌ.. أفطرَ فِي الْأَصَحِّ.

أما في الغبار والدخان؛ فلأنه لا يستطاع الاحتراز عن دخولهما، لدخولهما من الأنف إذا طبق الفم، وصار أيضاً كبلل يبقى في فمه بعد المضمضة به، ونظيره ما في «الخلاصة»: الدموع إذا دخلت في فم الصائم إن كان قليلاً كالقطرة والقطرتين ونحوها.. لا يفسد صومه؛ لأنه لا يمكن التحرز عنه، وإن كان كثيراً حتى وجد ملوحته في جميع فمه واجتمع شيء كثير وابتلعه.. يفسد صومه؛ لأنه يمكن التحرز عنه، وكذا عرق الوجه إذا دخل فم الصائم. انتهى.

والذي ظهر من قوله: «حتى وجد ملوحته»: اعتبار وجدان ملوحته في فمه في الكثرة، ويلزمه أن القطرة الواحدة قد يجد ملوحتها أيضاً، فالأولى أن لا يعتبر وجدان الملوحة، بل الوصول إلى الحلق على ما هو الظاهر من كلام «قاضي خان» ؛ حيث قال: ولو دخل ودمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه في حلقه.. فسد صومه. انتهى.

فإنه علّق الفساد بالوصول إلى الحلق دون وجدان الملوحة، بل وجدان الملوحة دليل على وصوله إلى الحلق قطرة أو قطرتين.

أما الذباب: فالقياس فيه الإفطار؛ لوصول المفطر إلى جوفه، وإن كان مما لا يتغذى به كالتراب.

وجه الاستحسان: أنه لا يستطاع الامتناع عنه كالغبار والدخان.

(ولو) دخل (مطر أو ثلج.. **أفطر في الأصح**)؛ لحصول المفطر مع إمكان الاحتراز عنه؛ لتيسر طبق الفم وفتحه أحياناً مع الاحتراس عن الدخول.

وقيل: المطر مفسد والثلج لا.

وقيل: بالعكس.

وقال عامتهم بإفسادهما، وهو الصحيح لما ذكرناه، كذا في «العناية».

وقال في «قاضي خان»: ومن الناس من قال: لو فتح فاه فسقط ثلجة أو مطر فيه فابتلعه.. كان عليه القضاء. انتهى.

وَلَو وَطِءَ ميتَةً أَو بهيمةً أَو فِي غير السَّبِيلَيْنِ أَو قبَّل أَو لمسَ؛ إِن أنزلَ.. أفطرَ، وَإِلَّا.. فَلَا.

وَإِنِ ابتلعَ مَا بَينَ أَسْنَانِهِ؛ فَإِن كَانَ قدرَ الحِمَّصَةِ.. قضى، ....

فظهر منه أن من الناس من قال عدم فساد شيء منهما حتى تكون الأقوال فيه أربعة، ولم يصرحوا لزوم الكفارة في ابتلاع المطر.

لكنه قال في «فتح القدير»: ولو دخل فمه المطر فابتلعه.. لزمته الكفارة.

ولو خرج دم من أسنانه فدخل حلقه؛ إن ساوى الريق.. فسد، وإلا.. فلا.

ولو استشم المخاط من أنفه حتى أدخله إلى فمه فابتلعه عمداً.. لا يفطر.

ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه؛ إن كان لم ينقطع من فيه بما في فيه كالخيط فاستشربه.. لم يفطر، وإن انقطع فأخذه وأعاده.. أفطر، ولا كفارة عليه، كما لو ابتلع ريق غيره.. فإنه يفطر، ولا كفارة عليه، إلا أن يكون ذلك الغير حبيبه.. فإنه حينئذ يلزمه الكفارة على ما صرح به المصنف في مسائل شتى في آخر الكتاب.

الصائم إذا عمل عمل الإبريسم، فإن دخل الإبريسم في فمه، فخرجت منه خضرة الصبغ، أو صفرته واختلط بالريق، فصار الريق أحمر فابتلع الصائم هذا الريق وهو ذاكر لصومه.. يفطر وعليه القضاء.

(ولو وطئ ميتة أو بهيمة أو في غير أحد السبيلين) كالتفخيذ والتبطين، وعمل المرأتين أيضاً كعمل الرجال جماع في غير السبيلين، حتى لو أنزلت.. عليها القضاء لا الكفارة، [٢٦٦/أ] كذا في «فتح القدير».

(أو قبّل أو لمس؛ إن أنزل أفطر) لوجود معنى الجماع، فعليه القضاء لا الكفارة؛ لعدم صورة الجماع.

(وإلا.. فلا) يفطر؛ لعدم المفطر أصلاً.

(وإن ابتلع ما بين أسنانه؛ فإن كان قدر الحمصة.. قضى)؛ لأن هذا المقدار لا يبقى بين الأسنان عادة، فأشبه الأكل من خارج.

وَإِن كَانَ دونهَا.. لَا يقْضِي، إِلَّا إِذا أَخرجُه ثمَّ أكلَهُ.

وَلَو أكلَ سمسمةً مِنَ الْخَارِجِ؛ إِن ابتلعها.. أفطرَ، وَإِن مضغها.. فَلَا.

والقيءُ مَلءَ الْفَمِ إِن عَادَ أَو أُعيدَ.. يفْسدُ عِنْد أَبِي يُوسُفَ، وَإِن كَانَ قَلِيلاً.. لَا يفْسدُ. وَعند مُحَمَّدٍ: يفْسدُ بِإِعَادَةِ الْقَلِيلِ لَا بعودِ الْكثير.

وَكُرِهَ ذوقُ شَيْءٍ ومضغهُ بِلَا عذرٍ، ومضغُ العلكِ،........................

(**وإن كان دونها لا يقضي**) لأنها تابع لريقه (**إلا إذا أخرجه، ثم أكله**)، كذا روى عن محمد.

(**ولو أكل سمسمة من الخارج؛ إن ابتلعها.. أفطر، وإن مضغها.. فلا**) يفطر؛ لأنها تتلاشى في الفم، فيكون تابعاً للريق.

(**والقيء ملء الفم إن عاد**) بنفسه (**أو أعيد.. يفسد عند أبي يوسف، وإن كان قليلاً.. لا يفسد.**

وعند محمد: يفسد بإعادة القليل لا بعود الكثير)، وقد بيّناه من قبل.. فارجع إليه.

(**وكره ذوق شيء**) لما فيه من تعريض الصوم على الفساد لقوة الجاذبة إذا كان صائماً، فلا يأمن من أن يجذب منه شيئاً إلى الباطن، وإنما لم يفسد؛ لأن الذوق: عبارة عن إدراك طعم الشيء بقوته الذائقة، وليس فيه ما يوجب الإفطار صورة ومعنى.

ولو كان زوج المرأة سيء الخلق.. لا بأس بالذوق.

(و) كره أيضاً (**مضغه بلا عذر ومضغ العلك**) أي للصائم رجلاً أو امرأة؛ لما ذكرناه من التعريض على الفساد.

وقيل: إذا لم يكن العلك ملتئماً.. يفسد؛ لأنه يصل إليه بعض أجزائه.

وقيل: إن كان أسود.. يفسد وإن كان ملتئماً؛ لأنه يتفتت، ولا يكره مضغ العلك للنساء إذا لم تكن صائمة؛ لقيامه مقام السواك، ويكره للرجال؛ إلا إذا كان للتداوي.

والقبلةُ إِن لم يَأْمَن على نفسهِ لَا إِن أَمِنَ، وَلَا الْكحلُ ودهنُ الشَّارِبِ والسِّواكُ وَلَو عشياً، وَلَا مضغُ طَعَامٍ لَا بدّ مِنْهُ لطفْلِهِ، وَلَا الْحجامَةُ.

وَيكرهُ عِنْدَ الإِمَامِ الِاسْتِنْشَاقُ للتبُّرِدِ، وَكَذَا الِاغْتِسَالُ والتلفُّفُ بِثَوْبٍ.

وَلَا يكرهُ ذَلِكَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ.

وَقيل: تكرهُ الْمَضْمَضَةُ بغيرِ عذرٍ،..................................

(و) كره (القبلة إن لم يأمن على نفسه) من الوقوع في الحرام؛ لما ذكرناه من التعريض عل الفساد و(لا) يكره (إن أمن).

(ولا) يكره، أيضاً استعمال (الكحل) للرجال إن لم يكن للزينة، بل للتداوي.

(ودهن الشارب والسواك، ولو عشياً) أطلقه فيشمل اليابس والرطب بالرطوبة الأصلية أو بالماء، على ما في «الجامع الصغير»؛ لإطلاق قوله ﷺ: خير «خصال الصائم: السواك».

وهو حجة: على أبي يوسف: في أن الرطب بالماء مكروه.

وعلى الشافعي: في أنه مكروه بالعشي.

(ولا) يكره أيضاً (مضغ طعام لا بد منه لطفله) بأن لا يجد من يمضغها.

(ولا الحجامة)؛ لعدم التعريض بالفساد.

(ويكره عند الإمام الاستنشاق للتبرد، وكذا الاغتسال والتلفف بثوب)؛ لما فيه من التضجر في إقامة العبادة.

(ولا يكره ذلك عند أبي يوسف)؛ لما رواه أنه ﷺ صب الماء على رأسه من شدة الحر وهو صائم، وفيها عون على العبادة ودفع التضجر الطبيعي.

(وقيل: تكره المضمضة بغير عذر)؛ أي: عذر الوضوء أو الغسل؛ لما فيه من التعريض على الإفطار بلا حاجة.

والمباشرةُ، والمعانقةُ، والمصافَحةُ فِي رِوَايَةٍ.

وَيسْتَحبُّ السّحُورُ، وتأخيرُهُ، وتعجيلُ الْفِطرِ.

(و) كره (المباشرة) الفاشحة، وكذا مضغ الشفة (والمعانقة والمصافحة في رواية) محمد عن أبي حنيفة؛ لأنه أقل ما يخلو عن الفتنة، وفي ظاهر الرواية: أنه كالقبلة إن أمن.. لا كراهة فيه.

(ويستحب السحور، وتأخيره، وتعجيل الفطر)؛ لما رويناه عند قوله: «والسحور». [٢٦٦/ب]

* * *

(فصلٌ)

يُبَاحُ الْفطرُ لمريضٍ خَافَ زِيَادَةَ مَرضهِ بِالصَّوْمِ، ....

(فَصْل)

في بيان الأعذار التي يباح الفطر بها

وهي ثمانية: المرض، والسفر، والإكراه، والحمل، والرضاع إذا ضرّ بها أو بولدها، والكبر العظيم، والعطش الشديد والجوع كذلك؛ إذا خيف منها الهلاك أو نقصان العقل؛ كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم، وكذا الذي ذهب به متوكل السّلطان إلى العمارة في الأيام الحارة، والعمل الحثيث، فقيل: إذا خشي الهلاك أو نقصان العقل.. فإنه يفطر، ثم يقضي، ولا كفارة عليه.

وقالوا: الغازي إذا كان يعلم يقيناً أنه يقابل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف إن لم يفطر.. يفطر قبل الحرب مسافراً كان أو مقيماً، كذا في «فتح القدير».

(يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه بالصوم).

وقال الشافعي: لا يباح إلا لخوف الهلاك أو فوات العضو، كما قاله في التيمم.

قلنا: إن زيادة المرض وامتداده قد يفضي إلى الهلاك فيجب الاحتراز عنه، قال الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أباح الفطر لكل مريض للحرج والحرج متحقق في الزيادة، وبطؤ البرء كتحققه في إفساد عضو، ثم يعرف ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد ليس مجرد الوهم، بل هو غلبة الظن عن أمارة، أو تجربة، أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق، وقيل: عدالته شرط.

ولو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض، سئل عنه القاضي الإمام؟ قال: الخوف ليس بشيء.

وفي «فتح القدير»: لو كان له نوبة حمّى فأكل في نوبة حمّى قبل أن تظهر الحمّى على توهم عودها.. لا بأس به.

هذا وإن لم تعد فيه حمّاه بل أخلفته.. يلزمه الكفارة، على ما في «الخلاصة».

وفيها أيضاً: إن المرأة إذا كانت لها في الحيض عادة معروفة، فلما كان اليوم الذي هو أوّل حيضها أفطرت، ثم لم تحض.. تلزمها الكفارة.

وفي «البحر»: هذا إذا أفطر بعدما نوى الصّوم وشرع فيه؛ أما لو لم ينو.. كان عليه القضاء دون الكفارة.

ثم الضابط ههنا: أن العذر؛ إما أن يكون قائماً في أول الليل أو لا.

فإن كان قائماً: فإن ترك الصوم.. فله ذاك.

وإن صام؛ فإن كان العذر هو المرض.. يجوز الإفطار، وإن كان السفر.. لا يجوز، لكن لو أفطر.. لا كفارة عليه.

وإن لم يكن قائماً: بل إنما طرأ في أثناء النهار.. فلا بد من أن يصوم؛ فإن مضى عليه.. فذاك، وإلا.. فإما أن يطرأ العذر ثم الإفطار، أو بالعكس.

فعلى الأول: إن كان العذر المرض.. جاز الإفطار، وإن كان السفر.. لا يجوز، وإن أفطر.. لا كفارة.

وعلى الثاني: لم يجز الإفطار أصلاً، ولو أفطر.. ففي المرض تسقط الكفارة، وفي السفر.. لا؛ لأن المرض سماوي والسفر اختياري.

ففي «الخلاصة»: لو أصبح المقيم صائماً، ثم سافر فأفطر.. لا كفارة عليه.

وكذا المرأة إذا أفطرت، ثم حاضت.

وكذا أفطر متعمداً، ثم أغمي عليه ساعة.. لا كفارة عليه.

ولو أفطر في أول النهار متعمداً، ثم أكرهه السّلطان [٢٦٧/أ] على السّفر.. لا تسقط عنه الكفارة في ظاهر الرواية، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: تسقط، وعندهما: لا تسقط.

ولو سافر باختياره.. لا تسقط باتفاق الروايات، وكذا لو خرج بنفسه بعد الإكراه.

وللمسافرِ، وصومُهُ أحبُّ إِن لم يضرَّهُ، وَلَا قَضَاءَ إِن مَاتَا على حَالِهِمَا.
وَيجبُ بِقدرِ مَا فاتَهما إِن صَحَّ أَو أَقَامَ بِقَدرِهِ، وَإِلَّا.. فبقدرِ الصِّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ،

والمقيم إذا نوى السّفر، ثم أفطر.. تجب الكفارة.

ولو سافر في نهار رمضان ولم يفطر حتى تذكر شيئاً في منزله قد نسيه فرجع إلى منزله وأكل شيئاً، ثم خرج من المنزل.. فعليه القضاء والكفارة؛ كالمقيم إذا أكل ثم سافر. انتهى.

(و) يباح أيضاً (للمسافر) سفر طاعة أو معصية لإطلاق ما تلوناه.

(وصومه أحب إن لم يضره)؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ ولمصادفته شرف الوقت، وهذا حجة على الشافعي في قوله: الفطر أفضل، ولا حجّة له في قوله: ﷺ: «ليس من البّر الصيّام في السّفر»؛ لأنه محمول على حال المشقة؛ لأنه في هذه الحالة الفطر أفضل؛ كما أنه في حال خوف الهلاك الفطر واجب.

(ولا قضاء إن ماتا على حالهما) من المرض والسفر؛ لأن الله تعالى أوجب عليهما القضاء في عدة أيام أخر ولم يدركاها.

(ويجب) القضاء (بقدر ما فاتهما) من الصّوم (إن صحّ أو أقام بقدره) أي بقدر ما فاتهما.

(وإلّا)؛ أي: وإن لم يصح ولم يقم بقدر ما فاتهما (.. فبقدر الصحة والإقامة) على ما اختاره القدوري و«الهداية».

وقال الطحاوي: ولو زال عنه العذر وقدر على قضاء البعض دون البعض.. فإنه ينظر؛ إن قضى فيما قدر، ثم مات.. فلا يلزمه قضاء ما بقي؛ لأنه لم يدرك إلا قدر ما قضى، وإن لم يصم فيما قدر عليه حتى مات.. وجب عليه قضاء الكل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الأول والثاني وهكذا، فكأنه قدر على قضاء الكلّ ولم يصم.

بخلاف ما لو صام ما قدر؛ لأنه حينئذ يتعين لما أداه، والصحيح: ما اختاره

فيطعم عَنهُ وليُّهُ لكلِّ يَوْمٍ كالفطرةِ.

وَيلْزمُ مِنَ الثُّلُثِ إن أَوصى، وَإِلَّا.. فَلَا لُزُومَ.

وَإِن تبرَّعَ بِهِ.. صَحَّ.

القدوري بلا خلاف بينهم، وإنما الخلاف في النذر؛ فإنه لو نذر المريض صوم شهر فمات قبل أن يصح.. لم يلزمه شيء، وإن صح يوماً، ثم مات.. لزمه أن يوصي جميع الشهر عندهما، وقدر ما صح عند محمد.

وجه الفرق لهما: أن النذر سبب لوجوب الكلّ وقد وجد، والمانع قد زال بالبرء، فيظهر الوجوب في الكل لا محالة، ولما لم يتحقق الأداء.. يصار إلى الخلف؛ وهو: الفدية، فصار كأنه نذر في الصحة، والصحيح لو نذر ومات قبل إدراك عدة المنذور.. لزمه الكلّ، وفيما نحن فيه: السبب إدراك العدة ولم يتحقق بكماله، فيتقدر بقدره.

(**فيطعم عنه**) أي بعد وفاته (**وليه لكل يوم كالفطرة**)؛ أي: في المقدرة لا مطلقاً؛ لأن الإباحة كافية ههنا دون الفطرة، بل لا بد لها من التمليك.

(**ويلزم من الثلث إن أوصى، وإلا.. فلا لزوم**) على وليه ويسقط عنه في حكم الدنيا، خلافاً للشافعي؛ اعتباراً بديون العباد، حتى يعتبر عنده من جميع المال.

قلنا: إنها عبادة لا بد لها من الاختيار، وذلك بالإيصاء دون الوراثة، بخلاف حق العباد؛ فإن الواجب فيه وصوله إلى مستحقه لا غير، حتى لو ظفر به الغريم [٢٦٧/ب].. يأخذه ويبرأ من عليه.

(**وإن تبرّع به**) الورثة (.. **صحّ**) تبرعهم عن الفدية.

وذكر في «الزيلعي» و«البحر»: إنه لو لم يوص فتبرع به وليه.. يجزئه.

وكذا كفارة اليمين والقتل إذا تبرع بالإطعام والكسوة.. يجوز.

ولا يجوز التبرع بالإعتاق؛ لما فيه من إلزام الولاء للميت بغير رضاه. انتهى.

وَالصَّلَاةُ كَالصَّوْمِ، وفديةُ كلِّ صَلَاةٍ كَصَوْمِ يَوْمٍ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

وَلَا يَصُومُ عَنهُ وليُّهُ، وَلَا يُصَلِّي.

وَقَضَاءُ رَمَضَانَ إِن شَاءَ فرَّقَهُ، وَإِن شَاءَ تَابعَهُ؛ ....

وفيه بحث؛ لأن التكفير بالإطعام والكسوة غير مشروع في كفارة القتل، وإنما المشروع فيها: الإعتاق والصّوم فقط... فكيف يصح التبرع بما لم يشرع فيها؟!

(**والصّلاة كالصّوم**)؛ لأنها من حقوق الله تعالى، والنصُّ في الصّوم وإن كان غير معقول المعنى.. لكنه يجوز أن يكون معلّلاً بعلّة مشتركة بينهما وإن لم يدركه، فأمر مشايخنا بالفداء فيها أيضاً احتياطاً.

(**وفدية كلّ صلاة كصوم يوم، وهو الصّحيح**) احترز به عما روي عن محمد بن مقاتل: إنه يطعم عنه لصلاة كل يوم نصف صاع كما في الصّوم.

وروي رجوعه إلى ما في الكتاب؛ لأن كل صلاة فرض على حدة.. فكانت كصوم يوم.

(**ولا يصوم عنه وليه، ولا يصلّي**)؛ لما روي عن ابن عمر: لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلّي عنه، خلافاً للشافعي.

(**وقضاء رمضان: إن شاء.. فرّقه، وإن شاء.. تابعه**)؛ لأن الصوم المذكور في كتاب الله تعالى ثمانية: أربعة منها متتابعة: صوم رمضان، وكفارة القتل، والظهار، واليمين عندنا.

وأربعة منها بالخيار: قضاء رمضان، وصوم المتعة، وكفارة الحلق، وجزاء الصيد.

والأصل فيه: أن كل ما شرع فيه العتق.. فالتتابع شرط فيه، وما لا.. فلا، ولأن نص القضاء مطلق عن التتابع.. فنعمل بإطلاقه، وقراءة أبيّ بن كعب «فعدة من أيام أخر متتابعات»: شاذة لا يجوز الزيادة بها على المتواتر، بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».. فإنها مشهورة إلى زمن أبي حنيفة، فيجوز

وَإِن أَخَّرهُ حَتَّى جَاءَ آخرُ.. قدَّمَ الْأَدَاءَ، ثمَّ قضاهُ، وَلَا فديَةَ عَلَيْهِ.

وَالشَّيْخُ الفاني إِذا عجزَ عَنِ الصَّوْم.. يفْطرُ وَيطْعمُ لكلِّ يَوْمٍ كالفطرةِ.

الزيادة بها على الكتاب، وهذا في الجواز.

وأما المستحب: فهو التتابع مسارعة لإسقاط الواجب.

(**وإن أخره حتى جاء آخر.. قدم الأداء**)؛ لأنه وقته (**ثم قضاه، ولا فدية عليه**)؛ لأن نص القضاء مطلق عن التوقيت والفدية، فنعمل به.

وقال الشافعي: يجب مع القضاء لكل يوم طعام مسكين؛ لأن القضاء مؤقت عنده بين رمضانين؛ لما روي أن عائشة تؤخر قضاء أيام حيضها إلى شعبان، فهذا منها بيان لآخر ما يجوز التأخير إليه؛ فإذا كان مؤقتاً مثل الأداء.. كان تأخيره عن وقته لا ينفك عن موجب؛ كتأخير الأداء عن وقته.

ولنا: إطلاق النص المذكور، وتأخير عائشة إلى شعبان؛ إن كان اتفاقياً.. فبها.

وإن قصدّياً. قلنا: إنها إنما أخرته إليه؛ لأن رسول الله ﷺ كان لا يحتاج إليها في شعبان؛ لأنه كان يصومه كلّه، ولأن إيجاب الفدية مع القدرة على الأصل مما لا أصل له في الشرع، وبمجرد التّأخير لم يثبت العجز.

(**والشيخ الفاني**) - سماه فانياً؛ لأنه أقرب إلى الفناء، أو لأنه فنيت قوّته [٢٦٨/أ] - (**إذا عجز عن الصوم.. يفطر ويطعم لكل يوم كالفطرة**)؛ أي: في المقدار، على ما ذكرناه.

وروي عن الطحاوي، وهو مذهب مالك: إنه لا فدية عليه؛ لأن أصل الصوم لم يلزمه كونه عاجزاً عنه، فكيف يلزمه خلفه؟ لأن الخلف مشروع ليقوم مقام الأصل.

ولنا: أن الصّوم قد لزمه بشهود الشهر، حتى لو تحمّل المشقة وصام كان مؤدّياً للفرض، وإليه أشار بقوله: «إذا عجز»، وإنما يباح له الفطر لأجل الحرج، وعذره ليس بعرضيّة الزّوال حتى يصار إلى القضاء فوجب الفدية، كمن مات وعليه الصّوم.

وَإِن قدرَ بعدَ ذَلِكَ.. لزمَهُ الْقَضَاءُ.

توضيحه: أنّ الصّوم لزمه لا باعتبار عينه، بل باعتبار خلفه؛ كالكفارة تجب على العبد لا باعتبار المال، بل باعتبار خلفه وهو الصوم، كذا في «النهاية».

ولنا أيضاً: ما روي عن عطاء أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يقرأ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ قال ابن عبّاس: ليست بمنسوخة، وهي للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً رواه البخاري.

ومعناه: لا يطيقونه؛ لأن حذف لا جائز عند اللبس، ويؤيده قراءة حفصة «لا يطيقونه» على ما صرّح به أهل التّفسير.

(**وإن قدر بعد ذلك.. لزمه القضاء**) وإن كان قد فدى؛ لبطلان حكم الفداء بظهور القدرة على الأصل، بخلاف ما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتّيمم؛ حيث لا يبطل حكم الخلف مع ظهور القدرة على الأصل لأن شرط الخلفية في التّيمم مجرد العجز عن الماء بدون دوامه، وقد وجد ذلك.. فتم الخلفية، وقد حصل المقصود بها، وبعد حصوله بالخلف.. لا يبطل حكمه.

وكذا إذا صام الحانث المعسر عن الكفارة، ثم استغنى.. لا يبطل، بخلاف الفداء؛ فإن شرط الخلفية فيه دوام العجز عن الأصل إلى آخر العمر، ولم يوجد ذلك، فالفدية على الأصل كان قبل حصول المقصود بالخلف، فبطل حكمه.

قال في «النهاية»: فكان هذا نظير الآيسة في اشتراط دوام الإياس إلى موتها بخروجها عن حكم ذوات الحيض، فصارت قدرته على الصّوم هنا - وإن كانت بعد الفداء - كقدرة المتيمم على الماء في خلال الصّلاة، واستغناء الحانث المعسر في خلال صومه عن كفارته في إيجاب بطلان الحكم المتعلق بالخلف؛ لقدرته على الأصل قبل تمام الحكم بالخلف، ثم اعترض وقال: لو كان هذا نظير الإياس.. ينبغي أن لا يبطل حكم الفداء بعد تحققه؛ كما أن العجوز الكبيرة التي حكم بإياسها إذا

اعتدت بالشهور وتزوجت بزوج آخر، ثم رأت الدم.. لا يبطل النكاح.

وأجاب عنه بقوله: إن عدم بطلان الاعتداد والنكاح هنا لا باعتبار أن دوام الإياس ليس بشرط لكونها آيسة.. بل باعتبار أن الذي رأته من الدم بعد الحكم بالإياس ليس بحيض، بل لفساد الرحم أو الغذاء، كذا نقله عن «المبسوط».

هذا وقال في «فتح القدير»: ولو كان الشيخ الفاني مسافراً فمات قبل الإقامة.. ينبغي أن لا يجب عليه [٢٦٨/ب] الإيصاء بالفدية؛ لأنه يخالف غيره في التخفيف لا التغليظ، ولأن الصّوم إنما ينتقل إلى الفدية عند وجود سبب التعيين، ولا تعيين على المسافر، فلا حاجة إلى الانتقال، ولا تجوز الفدية إلّا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غيره، فجازت عن رمضان وقضائه والنذر، حتى لو وجب عليه قضاء شيء من رمضان، فلم يقضه حتى صار شيخاً فانياً.. جازت له الفدية.

وكذا لو نذر صوم الأبد فضعف عن الصّوم لاشتغاله بالمعيشة.. له أن يفطر ويطعم؛ لأنه استيقن أن لا يقدر على قضائه.

فإن لم يقدر على الإطعام لعسرته.. يستغفر الله تعالى.

وإن لم يقدر عليه لشدة الحر.. كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء إذا لم يكن نذر الأبد.

ولو نذر يوماً معيناً فلم يصم حتّى صار شيخاً فانياً.. جازت الفدية عنه.

وأما لو وجب عليه كفارة يمين أو قتل، فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصّوم، أو لم يصم حتى صار شيخاً كبيراً.. لا تجوز له الفدية؛ لأن الصوم ههنا بدل عن غيره.

وكذا لا يجوز المصير إلى الصوم إلا عند العجز عما يكفّر به من المال؛ فإن مات فأوصى بالتكفير.. جاز من ثلثه.

وحاملٌ أَو مُرضِعٌ خَافت على نَفسِهَا أَو وَلَدهَا.. تفطرُ وتقضي بِلَا فديَةٍ.

وَيلْزمُ صَوْمُ نفلٍ شرعَ فِيهِ،.........................

وكذا في كفارة الصّوم؛ لما في «الخانية»: من وجب عليه صوم شهرين من كفارة الصوم، فلم يصم حتى صار شيخاً فانياً.. لم تجز عنه الفدية؛ لأن ذلك الصوم بدل عن التكفير بالمال؛ لأنه لا يصار إليه إلا عند العجز عن التكفير بالرقبة، والتفدية إنما تجوز عن صوم هو أصل بنفسه، كذا في «شرح المجمع».

(وحامل أو مرضع)؛ أي: الظئر، على ما في «العناية»؛ لأن الأم لا تفطر إذا كان للولد أب؛ لأن الصوم فرض عليها دون الإرضاع، إلا أن يكون الأب فقيراً لا يقدر استئجار الظئر، أو كان الولد لا يأخذ ضرع غير الأم.

(**خافت على نفسها أو ولدها.. تفطر وتقضي بلا فدية**)، ولا كفارة عليها، خلافاً للشافعي فيما إذا خافت على الولد وهو يعتبرها بالشيخ الفاني في حكم وجوب الفدية بالإفطار.

قلنا: إن الفدية في الشيخ الفاني ثبت نصاً، بخلاف القياس، وهذا العذر ليس في معناه، فلا يصح إلحاقة به لا دلالة ولا قياساً.

والحامل والمرضع مأموران بصيانة الولد قصداً، فيكون الإفطار للولد عذراً في حقها، بخلاف من أكره على شرب الخمر بقتل أبيه أو ابنه، حيث لم يحل له الشرب.

(**ويلزم صوم نفل شرع فيه**)؛ أي: قصدا؛ لأن الإلزام معتبر بالالتزام، وكذا الحال في صلاة التطوع، وههنا كلام بسطناه في كتاب الحيض فارجع إليه.

لا خلاف بين أصحابنا في وجوب القضاء إذا أفسد عن قصد أو غير قصد، بأن عرض الحيض للصائمة المتطوعة، وإنما اختلفوا في نفس الإفساد هل يباح أو لا؟

ففي ظاهر الرواية: لا، إلا بعذر.

ورواية «المنتقى»: يباح بلا عذر [٢٦٨/أ].

إِلَّا فِي الْأَيَّامِ المنهيَّةِ.

وَلَا يُبَاحُ لَهُ الْفطرُ بِلَا عذرٍ فِي رِوَايَةٍ.

ثم اختلفوا على ظاهر الرواية، هل الضيافة عذر أو لا؟

قيل: نعم، وقيل: لا، وقيل: عذر قبل الزوال وبعده لا، إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق أحد الوالدين لا غيرهما، حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن.. لا يفطر.

وقيل: إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل.. يباح الفطر، وإلّا.. يفطر.

وقيل: إن وثق من نفسه القضاء.. أفطر، وإلا.. فلا.

(**إلا في الأيام المنهية**)؛ أعني: الأيام الخمسة المعهودة؛ لأن شروعه فيها غير صحيح ابتداء؛ لأن النهي يقتضي القبح، فلا يكون جانياً في إفساده، بل يجب عليه قطعه حذراً عن تقرير المعصية، هذا جواب ظاهر الرواية.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف: أنه يلزم القضاء بالشروع إذا قطعه.

وفي «المبسوط»: أن عندهما: عليه القضاء؛ لأن الشروع كالنذر.

(**ولا يباح له الفطر بلا عذر في رواية**).

قال في «الهداية»: لا يباح الإفطار فيه بغير عذر في إحدى الروايتين.

وقال في «النهاية»: ذكر إحدى الروايتين ههنا مخالف لإطلاق ما ذكره شمس الأئمة السرخسي حيث ذكر مطلقاً: أن الإفطار بغير عذر لا يباح عندنا، ولكنه موافق لما ذكر في «الذخيرة» و«مبسوط» شيخ الإسلام.

فإنه ذكر في «الذخيرة»: وأما الإفطار بغير عذر بشرط القضاء.. ذكر في «المنتقى» عن أبي يوسف أنه يحل، وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة، وذكر الفقيه أبو بكر الرازي عن أصحابنا: أنه لا يحلّ. انتهى كلام «النهاية».

وَيُبَاحُ بِعُذْرِ الضِّيَافَةِ، وَيلْزمه الْقَضَاءُ إِن أفطرَ.

ورواية أبي بكر الرازي عن أصحابنا هو ظاهر الرواية على ما صرّح به ابن الهمام.

(ويباح بعذر الضيافة)؛ أي: للمضيف والضيف.

وفي «النهاية»: هذا في التطوع، وأما في الفرض والواجب.. لا يحل الإفطار إلا بعذر، والضيافة ليست بعذز فيه، والسفر ليس بعذر في اليوم الذي أنشأ السفر فيه، عذر فيما عداه من الأيام، وقد ذكرنا ما فيها من الخلاف.

(ويلزمه القضاء إن أفطر)؛ عن قصد أو غير قصد، على ما في «النهاية».

والأصل فيه قوله ﷺ: «إنما دعاك أخوك لتكرمه فأفطر واقض يوما مكانه».

المراد:هو النفل الذي شرعه قصداً ثم أفسده قصداً أو غير قصد؛ لأنه لو شرع فيه على ظن أنه عليه، ثم علم أن لا شيء عليه.. كان متطوعاً فيه، ثم أفطره.. لا قضاء عليه، على ما في «المحيط».

وقال في «البحر»: وقيده في «التجنيس» بأن لا يمضي عليه ساعته من حين ظهر أن لا شيء عليه؛ فإن مضى ساعة، ثم أفطر.. فعليه القضاء؛ لأنه لما مضى عليه ساعة.. صار كأنه نوى قصداً؛ فإن كان قبل الزوال.. صار شارعاً فيه تطوعاً، فيجب عليه.

وفي «البدائع»: إذا شرع في صوم الكفارة، ثم أيسر في خلاله.. لا قضاء عليه، ثم هذا عندنا بناء على أن الشروع ملزم، ولا يباح له الإفطار بعده بغير عذر، فيصير بالإفطار جانياً فيلزمه القضاء.

وقال [٢٦٨/ب] الشّافعي: يباح له الإفطار بعد الشروع، ولو بلا عذر بناء على أن الشروع ليس بملزم؛ لكونه متبرّعاً بالمؤدى، فلا يلزمه القضاء بالإفطار؛ لعدم كونه جانياً.

قلنا: إن المؤدى قربة وعمل، فيجب صيانته بالمضي عن الإبطال، وإذا وجب

وَلَو نوى الْمُسَافِرُ الْفطرَ ثمَّ أَقَامَ وَنوى الصَّوْمَ فِي وَقتهَا.. صَحَّ، وَيلْزمُ ذَلِكَ إِن كَانَ فِي رَمَضَانَ، كَمَا يلْزمُ مُقيماً سَافرَ فِي يَوْمٍ مِنْهُ، ....

المضي.. يجب القضاء بتركه، كذا في «النهاية».

والذي فهم منه: أنه لو أفطر بعذر.. لا يلزمه القضاء.

(ولو نوى المسافر الفطر)؛ أي: في غير رمضان بدليل قوله فيما بعده: «إن كان رمضان».

(ثم أقام ونوى الصّوم في وقتها)؛ أي: قبل الضحوة الكبرى (.. صحّ)؛ لأن السّفر لا ينافي أهلية الصّوم وجوباً وأداء، وإنما هو مرخّص؛ فإذا زال.. التحق بالمقيم.

وفي «فتح القدير»: أن نية الفطر ليس بشرط في هذا، بل إذا قدم قبل الزوال والأكلِ.. وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها. انتهى.

وقد ذكرنا في أوّل كتاب الصّوم: أن المختار قبل نصف النهار - أي ضحوة الكبرى - لا قبل الزوال.

وقوله: وجب عليه؛ أي: إن أراد صوم ذلك اليوم.. وجب عليه أن يصومه بنية مبتدأة؛ سواء نوى الإفطار أو لا؛ لأن الكلام في غير رمضان.

(ويلزم)؛ أي: المسافر الذي نوى الإفطار، ثم قدم قبل نصف النهار (ذلك)؛ أي: أن يصوم (إن كان في رمضان)؛ لزوال المرخص في وقت النية؛ لأن فرض المسألة فيما إذا قدم انتصاف النهار.

(كما يلزم)؛ أي: أن يصوم (مقيماً سافر في يوم منه)؛ أي: من رمضان؛ فإنه لا يضطر ترجيحاً لجانب الإقامة؛ لأن المرخص وهو السفر لما لم يتحقق في أوّل اليوم.. كان الخطاب متوجهاً عليه بتعين الصّوم، فلا يجوز له الفطر فيه بحدوث إنشاء السفر؛ فإذا لم يجز له الإفطار في هذه المسألة مع وجود المرخص وقت

لَكِن لَو أفطرَ.. فَلَا كَفَّارَةَ فيهمَا.

وَمن أُغميَ عَلَيْهِ أَيَّاماً.. قَضَاهَا؛ إِلَّا يَوْماً حدثَ فِيهِ أَو فِي لَيْلَته.

الإفطار.. فلأن لا يجوز في المسألة الأولى أولى؛ لأن المرخص ليس بقائم وقت الإفطار؛ لكونه مقيما فيه.

(**لكن لو أفطر**)؛ أي: المسافر الذي أقام، والمقيم الذي سافر (.. **فلا كفارة فيهما**)؛ لوجود الشبهة فيها وهو السفر في أوّله وآخره.

وفي «الخلاصة»: المسافر إذا قدم مصره وهو صائم فأفتي أن صومه لا يجزئه فأفطر بعد ذلك متعمداً.. لا كفارة عليه، وإن لم يفت.. فكذلك عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

(**ومن أغمي عليه أياماً**)؛ أي: في رمضان، الإغماء: مرض يعرض الدماغ أو القلب لا يعصم عنه الأنبياء عليهم السلام، ويبطل به العبادات، ويوجب الحدث في كل حال ويسقط به ما فيه الحرج وهو في الصلاة، وذلك بأن يمتد حتى يزيد على يوم وليلة، ولا يعتبر في الصوم والزكاة؛ لأنه يندر وجوده شهراً أو سنة، فلا يسقط عنه ويلزم قضاؤه على ما أشار إليه بقوله: (.. **قضاها إلا يوماً حدث فيه أو في ليلته**).

واعلم أن الإغماء:

إما أن يكون مستغرقا لرمضان: بأن عرض في شعبان ويمتد إلى آخر رمضان.

أو لا يكون مستغرقاً.

ففي الأول: يقضي كله، إلا على قول الحسن البصري؛ فإنه [٢٦٩/أ] لا قضاء عليه عنده؛ لأنه يقول: سبب وجود الأداء: شهود الشهر ولم يتحقق في حقه؛ لزوال عقله بالإغماء، ووجوب القضاء يبنى عليه.

ولنا: أن الإغماء عذر في تأخير الصوم إلى زواله لا في إسقاطه؛ لأنه مرض يضعف القوى، ولا يزيل الحجى.

وَلَو جُنَّ كلَّ رَمَضَانَ.. لَا يقْضِي، ....

والثاني: إما أن يحدث في أوّل ليلة أو في غيرها؛ فإن كان في غيرها سواء كان ليلاً أو نهاراً.. لا يقضي صوم ذلك النهار الذي حصل فيه، أو في ليلة الإغماء، ويقضي ما بعده، وكذا إذا كان في أول ليلة من رمضان؛ لأن الإمساك موجود في ذلك اليوم، وكذا النية؛ لأن ظاهر حال المسلم في ليالي رمضان أن لا يخلو عن النية حملاً له على الصّلاح، حتى لو كان متهتكاً في رمضان يعتاد الأكل فيه، أو مسافراً.. قضى ذلك اليوم أيضاً؛ لعدم ما يدل على النية.

(**ولو جن**)؛ وهو: اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج واحد، ولهذا عصم عنه الأنبياء عليهم السلام، وهو:

إما ممتد، أو غير ممتد.

وكلّ منهما؛ إما أصلي: بأن بلغ مجنوناً، أو طارئ بعد البلوغ.

فالممتد مطلقاً: مسقط للعبادات كلها.

وغير الممتد؛ إن كان طارئاً.. فليس بمسقط؛ اعتباراً بالإغماء بجامع كونهما عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء، ولأنه لا ينافي أهلية نفس الوجوب؛ لبقاء الذمة، بدليل أنه يرث ويملك.

وإن كان أصلياً: فعند أبي يوسف مسقط؛ بناء على أن الإسقاط عنده يبتنى على الأصالة أو الامتداد، وعند محمد: ليس بمسقط؛ لأن الإسقاط عنده يبتنى على الامتداد فقط، والامتداد في الصوم: أن يستوعب الشهر كله، وفي الصّلاة: أوقات ست صلوات عندهما؛ ونفس ست صلوات عند محمد (**كل رمضان.. لا يقضي**) لما فيه من الحرج بالامتداد، بخلاف الإغماء؛ لعدم استيعابه شهراً عادة، خلافاً لمالك.

وفي «النهاية» و«العناية» عن شمس الأئمة الحلواني: المراد من قوله: «جن رمضان كله» ما يمكنه الصوم فيه ابتداء، حتى لو أفاق بعد الزوال من اليوم الأخير

وَإِن أَفَاقَ سَاعَةً مِنْهُ.. قضى مَا مضى، سَوَاءٌ بلغَ مَجْنُوناً أَو عرضَ لَهُ بعدَهُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

من شهر رمضان.. لم يلزمه القضاء؛ لأن الصوم لا يصح فيه كالليل هو الصحيح. انتهى.

(وإن أفاق ساعة منه)؛ أي: مما يمكن أن يصوم فيه ابتداء؛ بأن يصلح للنية على ما ذكرناه (.. قضى ما مضى)، خلافاً لزفر والشافعي، هما يقولان: إن أداء ما مضى لم يجب؛ لانعدام الأهلية، والقضاء يبتنى على الأداء، فصار كالمستوعب في كونه مسقطاً للكل.

ولنا: أنّ السبب وهو شهود بعض الشهر قد وجد فيما أفاق في بعض الشهر، فيلزمه القضاء إسقاطاً لما وجب في ذمته.

فإن قيل: وإن تحقق السبب، لكن يجوز أن يمنع مانع من تأثيره؛ كعدم أهلية الوجوب فيما مضى.

قلنا: أهلية الوجوب تثبت بالذمة الصالحة للإيجاب والاستيجاب، وهي متحققة ههنا؛ لأنها بالآدمية، بخلاف المستوعب حيث لا يلزمه القضاء، وإن كان آدمياً أيضاً لأنا لو أوجبنا عليه [٢٦٩/ب] بآدميته.. لأسقطنا عنه بسبب الحرج، فلا فائدة في الإيجاب عليه بآدميته.

(سواء بلغ مجنوناً)؛ وهو: الجنون الأصلي، (أو عرض له بعده في ظاهر الرواية)، وعن محمد أنه قال: إن بلغ مجنوناً، ثم أفاق في بعض الشهر.. ليس عليه قضاء ما مضى؛ لأن ابتداء الخطاب يتوجه إليه الآن، فكان كصبي بلغ بعدُ.

وروى هشام عن أبي يوسف أنه قال في القياس: لا قضاء عليه، ولكن استحسن فأوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر؛ لأن الجنون الأصلي لا يفارق الجنون الطارىء في شيء من الأحكام، وليس فيه رواية عن أبي حنيفة، واختلف فيه

وَلَو بلغَ صبيٌّ، أَو أسلمَ كَافِرٌ، أَو أَقَامَ مُسَافِرٌ، أَو طهُرَت حَائِضٌ فِي يَوْمٍ من رَمَضَانَ.. لزمَه إِمْسَاكُ بَقِيَّةِ يَوْمِه.

المتأخرون على قياس مذهبه، والأصح: أنه ليس عليه قضاء ما مضى. كذا في «النهاية» و «العناية» عن «المبسوط».

وفي «الهداية»: إن ما روي عن محمد هو مختار بعض المتأخرين من أصحابنا، وأيده في «النهاية» بالطهر؛ حيث قال: لا بِعد أن يفارق حكم الأصلي حكم العارضي، وإن كانت حقيقتهما واحدة؛ فإن الطهر:

إذا كان أصلياً بأن بلغت الصغيرة بالسن ولم تر بعد البلوغ دماً.. حكمها حكم الصغيرة في الاعتداد بالأشهر.

وإذا كان عارضياً بأن بلغت بالحيض، ثم امتد الطهر.. ليس حكمها حكم الصغيرة، بل تعتد بالحيض إلى أن تيأس، فكذلك ههنا. انتهى.

(**ولو بلغ صبي**)، وفي إطلاق البلوغ إشعار بأنه أعم من الإنزالي والسني، وذلك بأن تمّ عليه سن البلوغ في جزء من نهار رمضان من وقت الولادة، ولكن في كلامهم دلالة عليه.

(**أو أسلم كافر، أو أقام مسافر، أو طهرت حائض في يوم من رمضان.. لزمه إمساك بقية يومه**) قضاء لحق الوقت بالتشبه، هذا مختار بعض مشايخنا، منهم صاحب «الهداية».

وقال محمد في كتاب الصوم: فليصم بقية يومه.

وقال الصفار: الصحيح: أنه على الإيجاب.

وقال بعضهم: إمساك بقية يومهم مستحب؛ لأنه مفطر فكيف يجب عليه الكف من المفطرات؟

وأجيب عنه: بأن هذا الإمساك ليس على جهة الصوم حتى ينافي الإفطار المتقدم، وإنما هو قضاء لحق الوقت بالتشبه.

وَلَا يلْزمُ الْأَوَّلينِ قَضَاؤَهُ، ....

ثم الأصل ههنا: أن كل من صار بصفة في أثناء النهار أو أوّل طلوع الفجر لو كان عليها قبل طلوع الفجر واستمرت فيه.. وجب عليه الصوم؛ فإنه يجب عليه الإمساك في بقية يومه تشبهاً؛ كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر أو معه، والمجنون يفيق، والمريض يبرأ، والمسافر يقدم بعد الزوال أو قبله بعد الأكل.

والذي أفطر عمداً أو خطأً، أو مكرهاً، أو أكل يوم الشك، ثم استبان أنه من رمضان، أو أفطر على ظن غروب الشمس، أو تسحّر بعد الفجر.. فإنه يمسك في كلها.

ومن لم يكن كذلك.. لا يجب عليه الإمساك كما في حالة الحيض والنفاس.

ولو قدم المسافر قبل الزوال والأكل.. يجب عليه الصوم؛ لوجود المسبب وزوال المرخص وقابلية المحل. كذا في «العناية» و«فتح القدير».

(**ولا يلزم الأولين** [٢٧٠/أ] **قضاءه**) في ظاهر الرواية؛ أي: لا يلزم على من بلغ أو أسلم قضاءُ يوم بلغ فيه أو أسلم فيه؛ سواء أمسكا بقيّة ذلك اليوم أو أفطرا؛ لأن الصوم فيه غير واجب عليهما، وإنما الواجب عليهما في ذلك اليوم هو الإمساك والقضاء ليس إلا للصّوم، ولا قضاء ما مضى من الأيام قبل البلوغ والإسلام؛ لعدم الخطاب فيه؛ لأن الخطاب لا يكون إلا عند الأهلية، ولا أهلية لهما فيه.

فإن قيل: انتفاء الأهلية في أوّل النهار لا يمنع وجوب القضاء؛ فإن المجنون إذا أفاق في يوم رمضان قبل الزوال والأكل ونوى الصّوم.. يقع عن الفرض، ولو أفطر.. وجب عليه القضاء، مع أن الصّوم لم يكن واجباً عليه وقت طلوع الفجر.

أجيب: بأنّا لا نسلم أن الوجوب لم يكن ثابتاً عليه في ذلك الوقت، بل الوجوب في حقه كان ثابتاً إلا أنه لم يظهر أثره عند الاستغراق؛ فإذا لم يستغرق.. ظهر أثر الوجوب، كذا في «النهاية» هذا عندنا.

وقال زفر: إذا أسلم الكافر، ولو بعد الزّوال.. يجب عليه قضاء ذلك اليوم؛ لأن إدراك جزء من الوقت بعد الأهلية موجب كما في الصّلاة؛ فإنه يجب قضاؤها إذا بلغ أو أسلم.

قلنا: إن السبب في الصلاة وهو الجزء القائم من الوقت عند الأهلية أي جزء كان من الجزء المتصل بالأداء، فتحقق الموجب للصلاة في حقّهما، وأما في الصوم: فهو الجزء الأول من اليوم ولم يصادفه أهلاً، فلم يتحقق الموجب.

فإن قيل: لو كان السبب هو الجزء الأول.. لزم أن لا يجب الصوم في ذلك الجزء لوجوب تقدم السبب على المسبب، ولذا قالوا في وقت الصلاة: إن السببية تضاف إلى الجزء الأول؛ فإن لم يؤد عقيبه.. تنتقل إلى ما يلي الشروع ثم وثم إلى آخر الجزء، ففيه تقررت السببية، ولم تنقل إلى ما بعده، مع أن الصّوم واجب في الجزء الأول.. فكيف يكون سببا له؟

قلنا: لزوم تقدم السبب على المسبب إنما هو عند إمكانه كما في وقت الصلاة؛ فإنه ظرف لها، فأمكن تقدم السبب على المسبب فيها، حتى لو لم يمكن فيها أيضاً بأن شرع فيها في الجزء الأول.. سقط اشتراط تقدم السبب على المسبب، وأما عند عدم إمكانه كما في الصّوم؛ فإن وقته معيار له يزيد بزيادته وينقص بنقصانه، فلا يشترط فيه تقدم السبب على الحكم، بل يكتفى فيه بالمقارنة، كيف وقد صرح في «الكشف الكبير» بأن السبب في الصوم مقارن للمسبب؛ فإن قيل: كون الوقت معياراً يقتضي كون السبب هو مجموع الوقت لا الجزء الأول.

قلنا: ليس مرادهم بكون الجزء الأول سبباً: أنه سبب مستقل، بل مرادهم: أن له مدخلاً تاماً في السببية لانتقالها من المجموع إليه، حتى يجب الحكم عند وجوده وإن كان السبب في الحقيقة هو المجموع، هذا عند الجمهور.

وقال شمس الأئمة السرخسي: إنّ السبب في [٢٧٠/ب] الصّوم هو مجموع الليالي والأيّام، لا الأيّام فقط.

بِخِلَافِ الأخيرينِ.

فعلى هذا: يصح تقدم السبب على المسبب في الصوم أيضاً، فوجوبه في الجزء الأوّل لتقدم السبب؛ أعني الجزء الأول: الليل.

هذا، وقال أبو يوسف: إذا زال الكفر أو الصبا قبل نصف النهار.. فعليهما القضاء لإدراكه وقت النية؛ كمن أصبح ناوياً للفطر، ثم نوى الصوم قبل الزوال.. أجزأه الصوم مع أن نية الفطر منافية للصوم.

قلنا: إن الكافر ليس بأهل في أوّل النهار قبل إسلامه، بخلاف من أصبح ناوياً للفطر؛ فإنه أهل للصوم، ومجرد نية الفطر لا تنافي الصوم حقيقة ما لم يوجد منه المنافي الحقيقي من الأكل وغيره.

ووجه ظاهر الرواية: أن الصوم لا يتجزأ وجوباً، ولا أهلية لهما للوجوب في أوّل الليل، فكذا في باقيه، إلا أن للصبي أن ينوي التطوع حين بلغ قبل نصف النهار دون الكافر؛ لأن الكافر ليس بأهل للتطوع أيضاً، والصبي أهل له قبل البلوغ، كذا في «الهداية».

وذكر في «العناية»: أن الصبي والكافر في صحة نية التطوع قبل الزوال سواء.

(**بخلاف الأخيرين**)، حيث يلزمهما قضاء ذلك اليوم وما مضى؛ سواء أمسكا بقية يومهما أو لا؛ لبقاء أصل الوجوب عليهما، والمتأخر هو وجوب الأداء.

ولو أقام المسافر وطهرت الحائض قبل نصف النهار ولم يفطرا.. لزمهما صوم ذلك اليوم، ولا قضاء عليهما لذلك اليوم، ولو أفطرا.. لا كفارة على ما سبق.

* * *

(فصلٌ)

(فصل)

في بيان ما أوجب العباد على أنفسهم بالنذر

ذكر في «النهاية» عن شيخه: أن النذر لا يصح إلا بشروط ثلاثة في الأصل، إلا إذا قام الدليل على خلافه.

أحدها: أن يكون واجب من جنسه شرعاً.

والثاني: أن يكون مقصوداً لا وسيلة.

والثالث: أن لا يكون واجباً عليه في الحال، أو في ثاني الحال.

فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض؛ لانعدام الشرط الأول، ولا بالوضوء وسجدة التلاوة وتكفين الميت؛ لانعدام الشرط الثاني، ولا بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات؛ لانعدام الشرط الثالث.

فإن قلت: يشكل على هذا: النذر بالحج ماشياً، والاعتكاف وإعتاق الرقبة حيث تجب هذه الأشياء بالنذر عندنا، مع أن الحج بصفة المشي غير واجب شرعاً ، وكذلك نفس الإعتاق من غير مباشرة سبب موجب الإعتاق غير واجب ، وكذلك الاعتكاف غير واجب.

قلت: هذه الصور من المستثنى الذي قام الدليل على وجوبه، بخلاف القياس. انتهى.

يعني: أن هذه الصور مما يقوم الدليل على وجوبها، فيجب بالنذر بدون الشروط المذكورة؛ لأن الشروط قائمة فيها أيضاً؛ لأن الحج ماشياً: من جنسه واجب؛ لأن أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة، بل يجب المشي على كل من قدر منهم على [٢٧١/أ] المشي، كما صرّح به في «الزيلعي» في آخر الحجّ.

وأما الاعتكاف: وهو اللّبث في مكان مخصوص: من جنسه واجب، وهو القعدة الأخيرة في الصّلاة.

وأما الاعتاق.. فلا شك أنّ من جنسه واجباً وهو الإعتقاق في الكفارة، وأما كونه من غير سبب.. فليس بمراد، كذا في «البحر».

ثم لا بد ههنا من شرط رابع: وهو أن لا يكون مستحيل الكون، حتى لو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى.. لم يصح نذره؛ لعدم إمكانه، ولا ينعقد يميناً أيضاً، وليس كمسألة مسّ السماء؛ لكونه محالاً.

ومن شرط خامس أيضاً؛ وهو: أن لا يكون المنذور معصية، حتى لا يصحّ نذر المعاصي؛ لكونه منفياً شرعاً، كذا قالوا، واستدلّوا عليه بما روي في «السنن» عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «لا نذر في معصية، وكفارته: كفارةُ يمين»، وقال ابن الهمام: المراد بالنفي في الحديث - وفي قولهم: أنه منفي شرعاً -: نفي جواز الإيفاء بالمنذور نفسه، لا نفي انعقاده؛ لأنه ينعقد لما صرّح به في حديث النسائي عن عمران بن الحصين: سمعت رسول الله ﷺ: «النذر نذران؛ فمن كان نذر في طاعة الله.. فذلك لله تعالى وفيه الوفاء به، ومن كان نذر في معصية الله.. فذلك للشيطان فلا وفاء، ويكفره ما يكفر اليمين» فإيجاب الكفارة في النص يفيد أنه انعقد ولم يلزم الوفاء ولم يلغ، وكذا في حديث عائشة: المنفي هو الوفاء به، لا نفي انعقاده، فكان وزان قوله ﷺ: «لا يمين في قطيعة رحم» مع أنها تنعقد للكفارة.

غير أن الانعقاد في نذر المعصية يكون لأمرين: **أحدهما:** للقضاء فيما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض أفراده عن المعصية؛ كنذر صوم يوم من الأيام المنهية؛ فإن الصوم وهو جنس المنذور مما يخلو بعض أفراده عن المعصية؛ كصوم غير الأيام المنهية؛ فإذا نذر صوم الأيّام المنهية.. انعقد، فيفطر، ثم يقضي في يوم لا كراهة فيه.

وثانيهما: للكفارة فيما إذا كان جنس المنذور لا يخلو شيء من أفراده عن

المعصية؛ كالنذر بالزنا وبالسّكر: ينعقد لكفارة اليمين.

قال بعض مشايخنا: إنما تنعقد هذه الكفارة إذا قصد به اليمين، وإلا.. فيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده.

وقال ابن الهمام: ومقتضى الظاهر: أن ينعقد مطلقاً للكفارة؛ قصد اليمين أو لم يقصد إذا تعذر الفعل، وعليه مشى أكثر المشايخ.

قال الطحاوي رحمه الله: لو أضاف النذر إلى سائر المعاصي كقوله: «لله عليّ أن أقتل فلانا».. كان يميناً ولزمته الكفارة بالحنث.

وإنما لا يلزم اليمين بلفظ النذر إلا بالنية في نذر الطاعة؛ كالحج والصّلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل.. فلا تجزئ الكفارة عن الفعل به، وبه أفتى السغدي، وهو الظاهر عن أبي حنيفة.

وعنه أيضاً: أنه رجع عنه قبل موته بسبعة أيام، وقال: تجب فيه الكفارة، قال الإمام السّرخسي: وهذا اختياري؛ لكثرة البلوى به في هذا [٢٧١/ب] الزمان.

قال: وهو اختيار الصدر الشهيد في «فتاواه الصغرى» وبه يفتى.

ثم إذا لم يلزم الإيفاء في نذر المعصية مع انعقاده لو فعل نفس المنذور.. عصى وانحل النذر؛ كالحلف بالمعصية.. تنعقد للكفارة، ولو فعل المعصية المحلوف عليها.. سقطت اليمين وعصى.

قال الشيخ قاسم في «شرح درر البحار»: وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد؛ كأن يكون لإنسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية، فيأتي مرقد بعض الصلحاء فيجعل سترة على رأسه ويقول: يا سيدي فلان؛ إن ردّ غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي.. فلك من الذهب كذا، أو من الفضة كذا، أو من الطعام كذا، أو من الشمع كذا، أو من الزيت كذا.. **فهذا النذر باطل بالاجماع**؛ لوجوه:

نذرَ صَوْمَ يومَي العيدِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ.. صَحَّ،..........................

منها: أنه نذر لمخلوق، والنذر للمخلوق لا يجوز لأنه عبادة، والعبادة لا تكون لمخلوق.

ومنها: أن المنذور له ميت، والميت لا يملك.

ومنها: إن ظن أن الميت يتصرف في الأمر دون الله.. فاعتقاده ذلك كفر؛ اللهم إلا إن قال: يا الله إني نذرت لك إن شفيت مريضي أو رددت غائبي أو قضيت حاجتي أن أطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة، أو الفقراء الذين بباب الإمام الشافعي مثلاً، أو أشتري حصيراً لمساجدهم أو زيتاً أو دراهم لمن يقوم شعائرها... إلى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء.. فإنه يجوز؛ لكونه لله تعالى ويصرف للفقراء، كذا في «البحر».

(نذر صوم يومي العيد وأيام التشريق) بأن قال: لله علّي صوم يوم النحر، أو قال: صوم يومي العيد، أو قال: أيام التشريق، أو قال: صوم غد، والغد يوم النحر (.. صح) النذر عندنا في جميع هذه الصور.

قال زفر والشافعي: لا يصح، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة.

هما يقولان: الصوم غير مشروع في هذه الأيام؛ لكونه منهياً عنه، وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلاً؛ ولأن أدنى درجات النهي: أن يكون المنهي عنه ممنوعاً، والممنوع لا يكون مأذون التحصيل.

ومن شرط صحة النذر: كون المنذور مأذون التحصيل.

وقال الحسن عن أبي حنيفة: إنه إذا نص على يوم النحر أو التشريق.. فقد صرّح في نذره المنهي عنه.. فلا يصح، وإذا قال: غداً، والغد يوم العيد.. صح نذره؛ لأنه لم يصرّح في نذره المنهي عنه؛ كالمرأة إذا قالت: لله على أن أصوم يوم حيضي.. لم يصح نذرها، ولو قالت: غداً، والغد يوم حيضها.. صح نذرها.

ولنا: أن النهي عن الشرعيات يقتضي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود؛ بحيث لو أقدم عليه لوجد، حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم عليه فيعاقب، وبين أن يكف عنه نفسه فيثاب، ولهذا قال محمد: إن النبي ﷺ نهانا عما يتكون، لا عما لا يتكون؛ لأن النهي عنه لغو، ولا يقال للأعمى: لا تبصر، وإلا.. لزم المنع عن الممتنع، وذلك باطل، فإذا كان متصور الوجود.. صح نذره.

فإن قيل: مجرّد كونه متصور الوجود غير كاف في صحة النذر؛ لأن من شرط صحته [٢٧٢/أ]: كونه مأذون التحصيل، والصّوم في هذه الأيام ممنوع التحصيل.

قلنا: إن الصوم في هذه الأيام من حيث ذاته – أعني: أنه قهر النفس على قصد التقرب -: حسن ومشروع، ومن حيث إنه ترك إجابة دعوة الله تعالى.. قبيح ممنوع، فيصح نذره باعتبار حسنه الذاتي، ويلزمه الإفطار باعتبار قبحه العارضي، ثم يقضيه لصحة أصله.

فإن قيل: إنما صح لحسن قهر النفس أن لو كان قهر النفس في تلك الأيام مأذوناً فيه، وليس كذلك؛ لأنها أيام أكل وإفطار بالنص.

قلنا: إنه مأذون فيه في تلك الأيام من حيث إن قهره لها لاقى الأيام لا الليالي؛ فإن تلك الأيام أيام كسائر الأيام في أصله، وإنما جاء النهي باعتبار ترك إجابة دعوة الله تعالى فيها، وترك الإجابة إنما نشأ من صفة هذه الأيام – أعني: كونها أيام عيد وأكل وشرب - لا من أصلها، فبالنظر إلى أصلها.. يكون مأذوناً فيها في قهر النفس بترك الأكل والشرب على قصد التقرب وإن لم يكن مأذوناً بالنظر إلى وصفها.

فإن قيل: قولنا: «يوم العيد» مثل قولنا: «يوم الحيض للمرأة» من حيث الوصف، والمرأة إذا نذرت أن تصوم يوم حيضها.. لا يصح، فينبغي أن لا يصح النذر بصوم يوم العيد أيضاً.

وَأَفْطَرَ، وَقضى.

وَكَذَا لَو نذرَ صَوْمَ السّنةِ يفطِرُ هَذِهِ الْأَيَّامَ، ويقضيها،.........

قلنا: لا نسلمُ أن الحيض وصف لليوم، بل هو وصف للمرأة لا لليوم، وقد ثبت أن كون المرأة طاهرة من الحيض شرط الصّوم؛ كعدم سبق الأكل، فصار نذر يوم الحيض كما إذا قال: «لله عليّ أن أصوم يوماً أكلت فيه» حتى أنها إذا لم تذكر لفظ الحيض.. يصح وإن كان ذلك اليوم يوم حيضها.

والحاصل: أن الصّوم في هذه الأيام مما لا معصية فيه باعتبار ذاته.. فصح نذره، وإنما المعصية في شروعه.. فلا يصح شروعه.

فإذا شرع.. لزمه الإفطار، ثم القضاء، وإليه أشار بقوله: (**وأفطر**)؛ لعدم صحة شروعه (**وقضى**)؛ لصحة أصله؛ أي: قضى في أيام لا نهي فيها.

قال في «فتح القدير» و«البحر»: أراد بقوله: «أفطر» على وجه الوجوب خروجاً عن المعصية.

وفي «النهاية»: أنه على وجه الأفضلية؛ حيث قال: وهذا الحكم لبيان الأفضل ولصيانة ارتكاب المنهي؛ لأنه لو صامها.. يخرج عن عهدة نذره. انتهى.

(**وكذا**)؛ أي: كما أفطر وقضى فيما إذا نذر تلك الأيام نفسها.. كذلك (**لو نذر صوم السنة**) بأن قال: لله عليّ صوم هذه السنة على ما هو المتبادر منها؛ سواء قاله عن جد أو أراد أن يقول: «صوم يوم» فجرى على لسانه السنة، وكذا إذا أراد أن يقول كلاماً فجرى على لسانه النذر.. لزمه؛ لأن هزل النذر وجِدّه سواءٌ؛ كالطلاق.

(**يفطر هذه الأيّام**): يوم الفطر، ويوم النحر، وأيام التشريق.

والمراد: يفطر على وجه الوجوب؛ خروجاً عن المعصية، أو على وجه الأفضلية على ما ذكرنا.

(**ويقضيها**) إسقاطاً لما وجب بالنذر؛ لأن النذر بالسمة المعينة نذر بهذه الأيام؛ لأنها لا تخلو عنها، لكنه لا يلزمه قضاء رمضان [٢٧٢/ب] الذي صامه، وإن لم تخلو

السنة عنه أيضاً؛ لأنه لا يصح التزامه بالنذر؛ لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى.. فانتفى الشرط الثالث الذي ذكرناه.

ولو نذرت المرأة صوم السنة.. تقضي مع هذه الأيام: أيامَ حيضها؛ لأن تلك السنة قد تخلو عن الحيض فيصح الإيجاب؛ كما لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها.. فإنها تقضيه؛ لجواز خلو الغد عن الحيض.

قال في «الغاية» قولهم: لو قال: «لله عليّ صوم هذه السنة» أفطر الأيام المنهية وقضاها.. محمول على ما إذا نذرها قبل عيد الفطر؛ أما إذا قال في شوال: لله علّي صوم هذه السنة.. لا يلزمه قضاء يوم الفطر، وكذا لو قاله بعد أيام التشريق.. لا يلزمه قضاء يوم العيد وأيام التشريق، بل يلزمه صيام ما بقي من السنة.

وقال في «الزيلعي»: وهذا سهو لأن قوله: «هذه السنة» عبارة عن اثني عشر شهراً من وقت النذر إلى وقت النذر، وهذه المدة لا تخلو عن هذه الأيام، فيكون نذراً بها. انتهى.

وتعقبه في «فتح القدير» وقال: وهذا سهو، بل المسألة كما هي في «الغاية»؛ لأن كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب: مبدؤها: المحرّم، وآخرها: ذو الحجة؛ فإذا قال: «هذه السنة».. فإنما تفيد الإشارة على التي هو فيها، فحقيقة كلامه: أنه نذرٌ بالمدةِ المستقبلةِ إلى آخر ذي الحجة، والمدةِ الماضيةِ التي مبدؤها المحرم إلى وقت التكلم، فيلغو في حق هذه المدة الماضية، كما يلغو في قوله: «لله عليّ أن أصوم هذا اليوم: أمس» أو: «أمس هذا اليوم».. لزمه صوم اليوم. انتهى.

ويؤيده ما ذكر في «قاضي خان» و «الخلاصة» حيث قالا: لو قال لله عليّ أن أصوم الشهر.. فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه. وكذا لو قال: لله عليّ صوم هذه السنة.. يلزمه الصوم من حيث حلف إلى أن تمضي السنة، وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين من تلك السنة.

ولو قال: لله علّي صوم شهر منكَّراً.. فعليه صوم شهر كامل. انتهى.

فإن الظاهر منه: أن شهر العربي والسنة العربية محدودة بحدّ معين؛ فلو نذرها معرفة.. يصرف إلى ما قبل النذر إلى تمام المدة منها، ويلغو في حق المدة الماضية منها، ولو نذرهما منكراً.. يصرف إلى تمامها.

ولو قال: «لله عليّ صوم سنة» منكراً؛ فإن شرط التتابع بأن قال: متتابعة.. فحكمهُ حكم المعينة بعينها، حتى يلزمه قضاء الأيام المنهية لا قضاء رمضان من تلك السنة؛ لأن السنة المتتابعة لا تخلو عن رمضان كما لا تخلو المعينة، لكنه يقضي تلك الأيام في هذا الفصل موصولاً؛ تحقيقاً للتتابع مهما أمكن، بخلاف الفصل الأول؛ أعني المعينة؛ فإنه يقضيها فيه موصولاً ومفصولاً؛ لعدم اشتراط التتابع فيه نصاً.

وإن لم يشترط التتابع، بل قال: «لله عليّ صوم سنة».. يقضي خمسة وثلاثين يوماً؛ خمسة للأيام المنهية، وثلاثون [٢٧٣/أ] لرمضان؛ لأن السنة المتكررة بلا شرط التتابع يجوز خلوها عن رمضان؛ لأنها اسم لاثني عشر شهراً، لا بقيد كون رمضان وشوال وذي الحجة منها.

وكذا يجوز خلوها عن الأيام المنهية أيضاً؛ لكونها اسماً للأيام المعدودة المعينة، لا بقيد كون يوم الجمعة والإثنين ويوم العيد والتشريق منه، فلم يكن النذر بالسّنة المنكرة بلا شرط التتابع نذراً بتلك الأيام، فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوماً.

حتى لو صام تلك الأيّام.. لا يخرج عن العهدة كما خرج في المعينة والتتابع، بل يلزمه إعادتها.

وهل يجب وصل صوم تلك الأيام بما مضى؟

قيل: نعم، وفي «التجنيس»: هذا غلط، بل ينبغي أن يجزئه.

وَلَا عُهْدَةَ لَو صامها.

قال في «فتح القدير»: إذا أفسد يوماً في الواجب المتتابع قصداً كصوم الكفارات والمنذور بشرط التتابع.. لزمه الاستقبال والإعادة، وفي المتتابع ضرورةً؛ كما إذا نذر صوم هذه السنة أو رجب.. لا يلزمه سوى ما أفسده، غير أنه يأثم بذلك الإفساد، كما إذا أفسد يوماً من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة.. لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم. انتهى.

فظهر منه: أن بين المعيَّنة والمنكَّرة المشروطة بالتتابع فرقاً في الحكم من وجه.

والحاصل: إن ههنا ثلاثة فصول: نذر السنة المعينة، ونذر المنكرة بشرط التتابع، ونذر المنكرة بلا شرط التتابع.

فالأول والثاني متحدان في: لزوم قضاء الأيّام المنهية.

وفي: عدم لزوم قضاء رمضان.

أما لزوم الأوّل.. فلصحة نذرها على ما ذكرناه.

وأما عدم لزوم الثاني.. فلعدم صحة نذره وقد أداه.

وفي: خروج العهدة فيما إذا صامها.

ومختلفان في لزوم الاستقبال بالإفساد في الثاني، وعدم لزومه في الأول.

وأما الثالث: فهو متحد مع الأولين في لزوم قضاء الأيام المنهية، ومخالف لها في لزوم قضاء رمضان أيضاً فيه دونها.

(ولا عهدة لو صامها)، أي: لو صام الأيام المنهية في نذر السنة المعينة.

وفي المتكررة المشروطة بالتتابع.. يخرج عن عهدة نذره؛ لأنه أدّاه كما وجب ناقصاً، بخلاف نذر صوم السنة المنكَّرة بلا شرط التتابع؛ فإن صوم الأيام المنهية وكذا صوم رمضان.. لا يجزىء عنه، بل يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوماً على ما ذكرناه آنفاً.

ولو صام في هذه الأيام المنهية بلا سبق نذر منه.. أفطر ولا قضاء عليه عند أبي

حنيفة في ظاهر الرواية، ويقضيها عندهما؛ لأن الشروع ملزم كالنذر عندهما كما في سائر الأيام، والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء، وإنما يمنع في حق الأداء.

وله: أنه مأمور بنقضه في هذه الأيام ولم يجب عليه إتمامه؛ لارتكابه المنهي عنه بنفس شروعه، ووجوب القضاء يبنى على وجوب الأداء، فلم يجب القضاء، بخلاف النذر؛ لأنه لم يكن مرتكباً المنهى عنه بنفس المنذور؛ لأنه إيجاب بالقول في الذمة، وهو أمر عقلي، وجاز للعقل أن يجرد أصل المنذور عن الوصف المنهي عنه، [٢٧٣/ب] فلم يكن مرتكباً له.

وبخلاف الشروع في الصّلاة في الأوقات المكروهة، حيث يجب القضاء في وقت غير مكروه بإفسادها؛ لأن بالشروع فيها في تلك الأوقات لم يكن مرتكباً للمنهي عنه، ولم يتوجه عليه طلب القطع؛ لأن المنهي في تلك الأوقات هو الصلاة، والصلاة عبارة عن مجموع أركان معلومة، فما لم يقطعها.. لا يتحقق؛ لأن وجود الشيء بوجود جميع حقيقته بأن يتم ركعة.

ولهذا لا يحنث به الحالف بأن لا يصلي.. ما لم يتم ركعة؛ فإذا قطعها.. فقد قطع ما لم يُطلب منه قطعه بعد، فيكون مبطلاً للعمل قبل الأمر بالإبطال، فيلزم به القضاء.

بخلاف الصّوم؛ فإنه بمجرد الشروع فيه.. صار صائماً، ولهذا يحنث به الحالف بأن لا يصوم؛ فإذا صار صائماً ارتكب منهياً عنه وهو الصوم، فكان مطلوب القطع، فلا يلزمه القضاء.

وعن أبي حنيفة: إنه لا يلزمه القضاء في الصلاة أيضاً.

والأصح: جواب ظاهر الرواية على ما في «الهداية» وغيرها.

ثُمَّ إِن نوى النّذرَ فَقَط أَو نَوَاه وَنوى أَن لا يكونَ يَمِيناً، أَو لم ينوِ شَيْئاً.. كَانَ نذراً، فَقَط.

وَإِن نوى الْيمنَ وَإِن لَا يكونَ نذراً.. كَانَ يَمِيناً فَحسبُ، فَيجبُ بِالْفطرِ كَفَّارَةُ الْيَمينِ لَا الْقَضَاءُ.

وَإِن نواهما أَو نوى الْيَمينَ فَقَط.. كَانَ نذراً ويميناً، فَيجبُ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ إِن أفطرَ.

فإن قيل: إن وجوب قضائها على ظاهر الرواية مطلق؛ سواء قطعها قبل تقييدها بالسجدة، أو بعد السجدة، وما ذكر في وجهه.. يقتضي عدم وجوب قضائها بعد السجدة، بل تجب لو قطعها قبل السجدة؛ لأنها بعد السجدة مطلوب قطعها؛ لأنها صارت صلاةً، فتوجه عليه قطعها، بخلاف ما قبل السجدة، فكيف يكون أصح؟

قلنا: إنه لما شرع في الصلاة.. وجب عليه إتمامها؛ لعدم كونه مرتكباً للمنهي عنه، وحرم عليه قطعها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ فلما قيدّها بسجدة.. حرم عليه المضي والإتمام؛ لكونه منهياً عنه، فتعارض المحرمان، ومع أحدهما وجوب.. فقدمنا حرمة القطع وقلنا بوجوب القضاء مطلقاً، كذا في «البحر».

(**ثم إن نوى النذر**) - أي: بقوله: «لله عليّ صوم هذه الأيام أو السنة» - (**فقط، أو نواه ونوى**) معه (**أن لا يكون يميناً، أو لم ينو شيئاً**) من النذر واليمين (.. **كان نذراً فقط**) في كل من الوجوه الثلاثة؛ لأنه نذر بصيغته، وقرره بعزيمته، فينصرف إليه عند نية له، وكذا عند الإطلاق.

(**وإن نوى اليمين، وأن لا يكون نذراً.. كان يميناً فحسب**)؛ لأنه محتمل كلامه، وقد عينه بعزيمته ونفى غيره، (**فيجب بالفطر كفارة اليمين**) فقط؛ لكونه يميناً فقط، (**لا القضاء**)؛ لانتفاء موجب القضاء وهو النذر، وشروعه ليس بملزم عنده.

(**وإن نواهما**) - أي: النذر واليمن - (**أو نوى اليمين فقط.. كان نذراً ويميناً**) عند أبي حنيفة ومحمد، (**فيجب القضاء**)؛ لكونه نذراً، (**والكفارة**)؛ أي: كفارة اليمين؛ لكونه يميناً (**إن أفطر**).

وَعِنْدَ أبي يوسُف: نَذْرٌ في الأوّل وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي.

وَلَا يُكرهُ إِتباعُ الْفطرِ بِصَوْمِ سِتَّةٍ مِن شَوَّالِ، وتفريقُها أَبعدُ عَنِ الْكَرَاهَةِ والتَّشبُّهِ بالنصارى.

وعند أبي يوسف: نـذر في الأول) - أي: فيما إذا نـوى النـذر واليمن معاً - (ويمينٌ في الثاني)؛ لأن هذا اللفظ: حقيقة في النذر، فلذا لا يحتاج إلى النية، مجاز في اليمين، واللفظ الواحد لا ينتظمها؛ فإذا نواهما.. فالحقيقةُ أولى بالإرادة؛ وإذا نوى يميناً.. تعين مراداً.

ولهما: أن اللفظ نذرٌ بصيغته، يمينٌ بموجبه، أي: لازمه المتأخر؛ كشراء القريب، تمليكٌ بصيغته، تحريرٌ بموجبه [٢٧٤/أ]، ودلالة اللفظ على لازم معناه.. لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في ذلك اللّازم، ويراد منه مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له؛ فإن الدّلالات الإلزامية كلها ليست بطريق المجاز، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، غير أنه مستعمل فيه من جهتين لا تنافي بينهما، نشأت أحداهما من النذر؛ لأنه يقتضيه بعينه، والأخرى من اليمين؛ لأنه يقتضيه لغيره، وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك، وكل واحد من المنشأين يجب العمل به مهما أمكن، فجمعناهما عملاً بهما؛ لعدم التنافي بينهما؛ لجواز كون الشيء واجباً لعينه ولغيره.

وقد يقال نصرة لأبي يوسف: إنّ معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً، لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً؛ فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر.. كان جمعاً بين الحيقيقة والمجاز؛ سواء سميت الصيغة مجازاً أو لا.

(ولا يكره إتباع الفطر بصوم ستة من شوال، وتفريقها أبعد عن الكراهة والتشبه بالنصارى)، ومنهم من لا يكره الإتباع على ما في «قاضي خان»؛ لقوله عليه السلام: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال.. فكأنما صام الدهر كله»؛ والتشبه ممنوع لوقوع الفصل بيوم الفطر.

* * *

(بَابُ الِاعْتِكَافِ)

هُوَ سنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ، ....

باب الاعتكاف

• **هو في اللغة** افتعال من عكف: متعد من باب ضرب، فمصدره العكف، ولازم من باب قعد فمصدره العكوف.

فالمتعدي: بمعنى الحبس؛ يقال: عكفت الشيء: حبسته، ومنه الاعتكاف في المسجد؛ لأنه حبس للنفس عن التصرفات العادية.

وأما اللازم: فهو بمعنى الإقبال على الشيء؛ يقال: عكف على الشيء عكوفاً: لازمه وواظبه، ومنه قوله تعالى: ﴿يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ﴾.

• **وفي الشرع: هو اللبث في المسجد مع الصوم والنية**، فكان زائداً على اللغوي باشتراط المسجد، والنية، والصوم، وهكذا عرّفه القدوري.

وقال صاحب «الهداية»: أما اللبث.. فركنه، والثلاثة الباقية شرطه.

(**هو سنة مؤكدة**)، قال القدوري: إنه مستحب.

وقال في «الهداية»: والصحيح أنه سنة مؤكدة؛ لأن النبي صل الله عليه وسلم واظب عليه في العشر الأواخر. والمواظبة دليل السنية. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: والحق خلاف كلّ من هذين الإطلاقين، بل الحق أن يقال: الاعتكاف ينقسم **إلى واجب**: وهو المنذور تنجيزاً أو تعليقاً، **وإلى سنة مؤكدة**: وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان، **وإلى مستحب**: وهو ما سواهما. انتهى.

وهكذا جزم في «الزيلعي» و«كمال الدراية».

ومنه ظهر أن إطلاق المصنف و«الوقاية» و«النقاية» وغيرها بأنه سنة مؤكدة.. خلاف هذا الحق، بل الحق أنه ثلاثة أقسام، فلا بد من بيان كلّ من هذه الثلاثة.

١- **أما السنّة المؤكدة**: فهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان؛ لما رواه البخاري ومسلم عن عائشة: أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى، ثم اعتكف أزواجه، وزاد في رواية [٢٧٤/ب]: في كل رمضان؛ فإنه دلّ على مواظبته ﷺ حتى توفاه الله تعالى.

والمواظبة المقرونة بعدم الترك مرّة مع عدم إنكاره على تاركه من الصحابة.. دليل على تأكّده، وقد أشعر تأكدها أيضاً بقولها: «ثم اعتكف أزواجه»، سيما على رواية في كلّ رمضان.

وقال النووي في «شرح مسلم» وابن الملقن في «شرح العمدة»: الإجماع قائم على تأكّد سنّية اعتكاف العشر الأخير من رمضان.

فإن قيل: كيف يصح القول بعدم تركه مرّة وقد ثبت في «الصحيحين»: أنه ﷺ ترك اعتكاف العشر الأخير من رمضان حين رأى خيام أزواجه في المسجد، ثم قضاه في عشر من شوّال؟ وقد أخرج النّسائي وصحّحه ابن حبّان من حديث أبيّ بن كعب: أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان، فسافر عاماً، فلم يعتكف، فلما كان العام المقبل.. اعتكف عشرين من رمضان.

قلنا: إنما تركه:

لضرورة خوف فوت مقصود الاعتكاف بجميع أزواجه معه في المسجد، على ما ذكره النووي وابن حجر.

والضرورة عذر السفر.

فلا يضر المواظبة؛ لأن السنة ما واظب عليها النبي ﷺ ولم يتركها بلا عذر، فتركه مع العذر لا يضر.

وهل هي سنة مؤكّدة على الكفاية أو على العين؟

ففيه اختلفت عباراتهم: فقال القهستاني في شرح «النقاية»: إنه سنة مؤكّدة مطلقاً.

وقيل: سنة على الكفاية، حتى لو ترك في بلدة لأساؤوا.

وقيل: سنة لا يأثم تاركهُ.

وقال في شرح «الفقه الكيداني»: قيل: ومن سنة الكفاية الاعتكاف. ورد بأنه رواية شاذة، والحقّ: أنه سنة العين. انتهى.

وقال المسكين في «شرح الكنز»: الاعتكاف في العشر الآخر سنة مؤكدة، إلا أنه سنة كفاية؛ كذا سمعت عن شيخي. انتهى.

وقال الشيخ الرومي في مجالسه: الاعتكاف سنة مؤكدة على طريق الكفاية في العشر الأخير من رمضان.

وقال في «الطريقة»: ومن آفات بدن غير مختص بعضو: ترك كلّ سنة مؤكدة؛ كاعتكاف العشر الأواخر من رمضان، والتراويح، والجماعة فيها؛ فإنها سنة على الكفاية.

والمتبادر من سوق كلامه إرجاع الضمير المنصوب إلى كل من الثلاثة، وبعض المحررين أرجعه إلى الجماعة، وحزم بأن الاعتكاف والتراويح سنة على العين، وهو خلاف المتبادر.

ولئن اختلج قلبك كون التراويح سنة مؤكدة على الكفاية.. فاجعل الواو في قوله: «والجماعة» بمعنى «مع» لا للعطف؛ فإن التراويح مع الجماعة سنة على الكفاية.

قلت: ويؤيّد القول بكونه سنة على الكفاية: ما ثبت من ترك أكثر الصحابة في زمن رسول الله ﷺ وبعد وفاته، وكذا ترك أكثر التابعين وتبع التابعين في قرنهم؛ فإنه

لو كان سنة على العين.. لما تركوه، ونحن على حسن الظن بهم، حاشاهم عن ترك السنة المؤكدة على أعيانهم.

٢- **وأما المستحب**، فهو ما عدا المنذور والسنة المؤكدة، ولا يلزم أن يكون في غير العشر الأخير من رمضان على ما أشعره عبارة [٢٧٥/أ] الزيلعي، بل يجوز أن يكون في العشر الأخير من رمضان، وفي غيره أيضاً؛ لأن السنة المؤكدة هي تمام العشر الأخير من رمضان على ما سنحققه، فيكون ما وقع في بعضه من يوم، أو ثلاثة أيام، أو سبعة أيام، من قبيل المستحب، ويؤيّده عبارة ابن الهمام على ما ذكرناه، وإنما قلنا: إن السنة المؤكدة تمام العشر الأخير من رمضان؛ للنقل والعقل.

أما النقل: فلما دلت عليه الأحاديث الصحيحة، ونطقت به أقوال المشايخ.

أما الأحاديث: فلما في «مسلم» و«البخاري» عن عائشة وابن عمر: أن النبي ﷺ اعتكف العشر الأواخر من رمضان؛ فإن لفظ العشر الأواخر بدون «في» نص في المعيارية؛ فيقتضي التكافؤ، وهكذا وقع ألفاظ كثير من الفقهاء كابن الهمام، وما وقع في بعض رواية البخاري: أنه ﷺ اعتكف في العشر الأخير بكلمة «في».. فمحمول على المعيارية أيضاً؛ حملاً للمحتمل على المحكم؛ لأن هذا محتمل، وما رويناه محكم.

وأما أقوال المشايخ.. فلأن ابن الملقن قال في «شرح العمدة» نقلاً عن «التهذيب»: قال ابن القاسم: بلغني أن مالكاً قال: أقل الاعتكاف يوم وليلة، فقال: أقله عشرة أيام، قال: وذلك رأيي لأن النبي ﷺ لم ينقص عن هذا، ثم قال ابن الملقن: قال أبو عمرو: روى ابن وهب عن مالك: في أقله روايتان، ويوم وليلة، وعشر أيّام، وقالوا: تقدير اليوم فيمن نذر اعتكافاً بها، وتقدير العشرة في المسنون.

وأما العقل: فلأن السنة المؤكدة هي ما واظب عليها النبي ﷺ، وما ثبت مواظبته ﷺ: هو اعتكاف تمام العشر الأخير من رمضان على البقية مخصوصة؛ أعني: أنه لا يخرج عنه بلا عذر شرعي، ولم ينقل إلينا من واحد قط أنه اعتكف في

بعضه، من يوم، أو ثلاثة أيام، أو سبعة أيام، دون تمامه، أو على غير تلك الكيفية، بل كل من نقل.. نقل أنه اعتكف تمام العشر الأخير على تلك الكيفية، ولم يتركه إلا مرّتين، وقد قضى تماماً على ما ذكرناه، فيكون الاعتكاف في بعضه، من يوم، أو ثلاثة أيام، أو سبعة، أو على غير تلك الكيفية.. من قبيل المستحب، لا من قبيل السنة المؤكدة؛ لعدم صدق تعريفها عليه؛ لأن بعض الشيء، ليس عين الشيء، على ما صرّحوا به، وإن بعض السنة ليس بسنة على ما صرّح به ابن الهمام عند قول صاحب «الهداية»: وتكرار الغسل إلى الثلاث من سنة الوضوء.

فإن قيل: إن المواظبة على الكل يستلزم المواظبة على الجزء أيضاً، فيصدق عليه تعريف السنة المؤكدة.

قلنا: نعم، إلا أنه مواظبة ضمنية لا قصدية، والسنة المؤكدة: ما واظب عليه قصداً، فلا يصدق عليه التعريف، كيف وإنه لو كان كذلك.. لزم أن يخرج عن عهدة السنة المؤكدة باعتكاف جزء يسير من العشر الأخير، ولم يقل به أحد.

ورواية «الأصل» من أن أقله ساعة.. إنما هي في المستحب، لا في السنة المؤكدة على ما سنبينه.

وكذا ما وقع في عبارة [٢٧٥/ب] «المختار» و«الوقاية» و«النقاية» من أن أقله يوم.. فالمراد به: مستحب.

والحاصل:أن السنة المؤكدة: هو ما فعله ﷺ بطريق المواظبة عليه، والخروج عن عهدتها لا يكون إلّا بإتيانه على وجهٍ صدر عنه ﷺ كمّاً وكيفاً وزماناً، حتى لو خالفه في شيء منها.. لم يكن إتياناً بالسنة المؤكدة، ويدلّ عليه ما قاله ابن الهمام في باب شروط الصلاة: إن معنى السنية: كون النافلة مواظباً عليها من النبي ﷺ؛ فإذا أوقعها في محلّها المخصوص بها.. صدق عليه أنه فعل الفعل المسمّى سنة، وإلا.. فلا.

وَيجبُ بِالنذرِ.

والحاصل:أن وصف السنية: يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله ﷺ. هكذا ذكره.

ثم قال في باب النوافل: إن معنى كون الشيء سنة مؤكدة: كونه مفعولاً للنبي ﷺ على المواظبة في محلّ مخصوص؛ فمن فعل مثل ذلك في وقته.. فقد فعل ما يسمّى بلفظ السنة. انتهى ملخصاً.

وقد ثبت أن اعتكاف النبي ﷺ وقع في تمام العشر الأخير على وجه لا يخرج عنه إلّا لضرورة حاجة الإنسان، فما فعله بعض الناس في زماننا من أنهم يعتكفون في العشر الأخير، ويخرجون بلا ضرورة حاجة لمجرد الإفطار والأكل في بيوتهم، ويمكثون فيها بلا ضرورة.. فليس في شيء من السنة المؤكدة، بل من قبيل المستحب.

٣- (ويجب بالنذر)؛ منجزاً، أو معلقاً، على ما ذكرناه. وهذا بيان الواجب من أقسامه، وهل يجب بالشروع أيضاً أم لا يجب؟

ففيه اختلفت عباراتهم.

فقال في «قاضي خان» و«الخلاصة» و«البدائع» و«المختار» و«الخاينة»: إنه يجب بالشروع.

وقال في «البزازية» و«النهاية» و«الكافي» وشرح «المجمع»: إنه لا يجب بالشروع، مستدلين عليه بأن كل جزء من اللبث في المسجد غير مغتفر إلى جزء آخر في كونه عبادة؛ لأن اللبث في المسجد وإن قل.. يقع على خلاف العادة، فصلح عبادة بنفسه بدون افتقار إلى جزء آخر؛ فإن قطعه في جزء منها.. لا يكون مبطلاً، بل منهياً.

بخلاف الصوم؛ فإنه إمساك مخصوص، فكل جزء منه مفتقر إلى جزء آخر في كونه عبادة؛ لأن الإنسان لا يخلو عن قليل الإمساك عادة، فكل جزء منه لا يقع عبادة

تامة؛ لكونه على وفق عادته، وإنما العبادة منه ما كان مخالفاً لعادته، وهو الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب، ويمكن التوفيق بينها:

بحمل مراد الفرقة الأولى: على القول بتقدير أقل الاعتكاف النفل باليوم، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة، وهو قوله.

وبحمل مراد الفرقة الثانية: على القول بعدم تقديره باليوم، وهو رواية «الأصل».

فيكون النزاع لفظياً؛ ويدل عليه قول صاحب «الاختيار»؛ حيث قال: ويجب بالشروع عند أبي حنيفة، خلافاً لهما، بناء على أنه لا يجوز عنده إلا بالصوم، فلا يجوز أقل من يوم، وعندهما: يجوز.

وقال في «البحر»: إن القول بوجوبه بالشروع مفرع على قول ضعيف، وهو اشتراط اليوم للتطوع، وأما على القول إن أقل النفل ساعة.. فلا يجب، إلى غير ذلك من عباراتهم [٢٧٦/أ].

وسيأتي من المصنف أيضاً ما يدل عليه؛ حيث قال: ويلزم بالشروع إلا عند محمد، وهل يجب بالنية أيضاً؟

قال في «الخزانة» و«فتح الباري» و«شرح العمدة»: إنه لا يجب بها، وكذا في «النهاية» عن «الذخيرة».

وقال في «البزازية»: لا يجب الاعتكاف إلا بالنذر، والنذر لا يكون إلا باللسان، ولو نذر بقلبه.. لا يلزم، بخلاف النية؛ لأن النذر عمل اللسان، والنية عمل القلب، والنية المشروعة انبعاث القلب على شأنٍ أن يكون لله تعالى. انتهى.

والذي ظهر منه: أنه لا يجب بالنذر القلبي، ويجب بالنية، ويؤيده ما قالوا: إن العزم المصمّم على العمل في قوة الشروع فيه، فيترتب عليه ما يترتب عليه، اللهم،

وَهُوَ اللُّبْثُ فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ مَعَ النِّيَّةِ.
وَأَقَلُّهُ: ....

إلا أن يخصص قولهم هذا بالأحكام الأخروية من الثواب والعقاب، لا الدينوية من الوجوب والصحة والفساد.

(وهو) أي: مطلق الاعتكاف لا السنة المؤكدة فقط، وهو ظاهر.. ففيه استخدام (اللبث في مسجد جماعة)؛ لقول حذيفة بن اليمان: لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة، وهو الذي يكون له إمام ومؤذن، أديت فيه الصلوات الخمس أو لا.

وعن الحسن عن أبي حنيفة: إنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس؛ لأنه عبادة انتظار الصلاة، فتختص بمكان تؤدى فيه.

وعن أبي يوسف: إن الاعتكاف الواجب لا يجوز أداؤه في غير مسجد الجماعة، وأما النفل.. فيجوز.

(مع النية)؛ لأنها شرط في جميع العبادات.

(وأقله)؛ أي: أقل الاعتكاف المستحب على طريق الاستخدام؛ لأن الواجب منه لا يكون أقل من يوم بالاتفاق؛ لاشتراطه بالصّوم، والسنة المؤكدة: لا تكون أقلّ من العشر الأخير بالاتفاق أيضاً على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصح القول بأن الواجب لا يكون أقل من يوم بالاتفاق وقد قال في «الخلاصة» و«الزيلعي» و«فتح القدير»: إنه لو أصبح صائماً متطوعاً، أو غير ناوٍ للصوم، ثم قال: «لله علّي أن اعتكف هذا اليوم».. لا يصح نذره، وإن كان في وقت يصح نية الصوم؛ لعدم استيعاب النهار للصوم المنذور.

وعند أبي يوسف: أقله أكثر النهار؛ فإن كان قبل نصف النهار.. لزمه بصومه؛ فإن لم يعتكف.. قضاه، هذا كلامهم.

فظهر منه أن أقل المنذور ليس بمقدر بيوم عند أبي يوسف كأقل المستحب.. فلا تصح دعوى الاتفاق في أقله.

يَوْمٌ عِنْدَ الإِمَامِ.

قلنا: إن أبا يوسف يعد اعتكاف ذلك اليوم من أوّله لا من وقت نذره، كما عدّ صوم ذلك اليوم من أوله لا من وقت نيته، إن لم يوجد منه قبل نذره ما يفسد الاعتكاف، وإلا.. فلا اعتكاف أصلاً في ذلك اليوم.

(يوم عند الإمام) وهو رواية الحسن عنه؛ لاشتراطه بالصوم عنده، فلو أفسده قبل تمام يوم وليلة.. فعليه القضاء عنده كالصوم النفل؛ لأنه أبطل ما شرع فيه قصداً.

قال في «النهاية»: إنما لزم القضاء فيه على رواية الحسن لضرورة لزوم القضاء في شرطه وهو الصوم، لا أن يكون الاعتكاف [٢٧٦/ب] التطوعُ لازم الإتمام في نفسه.

وردّه في «فتح القدير»: بأن إفساد الاعتكاف لا يستلزم إفساد الصّوم ليلزم قضاؤه؛ لجواز كونه مما لا يفسد الصوم به؛ كالخروج من المسجد، وغاية ما يصحح بأن يراد: أنه لما فسد.. وجب قضاؤه، فيجب لذلك استئناف صوم آخر ضرورة اشتراطه له، وهذا لا يقتضي أن لزوم القضاء للزومه في الصوم، بل بالعكس.. فلا يلزم القضاء إلا في منذور أفسده قبل إتمامه.

ومقتضى النظر: أنه لو شرع في المسنون - أعني العشر الأواخر - بنية، ثم أفسده.. أن يجب قضاؤه تخريجاً على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناوياً أربعاً، لا على قولهما. انتهى.

أقول: بل مقتضى النظر: وجوب قضاء المسنون الذي شرع فيه بنية على قولهما أيضاً؛ لأن السنة المؤكدة هو تمام العشر لا بعضه بالاتفاق، فلو أفسده.. لزمه قضاؤه؛ للخروج عن عهدة ما شرع فيه بنية، بخلاف الشروع في صلاة النفل ناوياً أربعاً؛ فإنه إنما يجب قضاء الأربع فيما أفسده في الشفع الأول عندهما؛ لأن كل شفع صلاة مستقلة لا تتوقف صحة الأولى على الثانية، فلا يجب قضاء الأربع.

وَأَكْثَرُه عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ.

وَسَاعَةٌ عِنْدَ محمَّدٍ.

وَالصَّوْمُ شَرطٌ فِي الاِعتكافِ الْوَاجِبِ، وَكَذَا فِي النَّفْلِ فِي رِوَايَةٍ.

بخلاف المسنون من الاعتكاف؛ فإن كل يوم منه ليس بمسنون، بل المسنون هو مجموع العشر بمنزلة الشفع الأول من الأربع من الصلاة، فيجب قضاء الأربع بالاتفاق.

قوله: «فلا يلزم» أي: لا يلزم على ما وجه صاحب «النهاية»؛ لعدم موجب القضاء على هذا التوجيه فيما عدا المنذور، وفيما عدا التطوع الذي فسد صومه.

ثم لا يخفى عليك أن كلام صاحب «النهاية» مبني على أن النفل لا يجب بالشروع، والحق: أنه يجب بالشروع قصداً على ما صرحوا به؛ فإذا وجب بالشروع.. وجب قضاؤه بالإبطال، لا للزوم قضاء شرطه.

(وأكثره عند أبي يوسف)؛ بناءً على أن للأكثر حكم الكل.

(وساعة عند محمد) وهو رواية «الأصل»؛ حيث قال فيه: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف.. فهو معتكف ما أقام فيه تارك له إذا خرج، فلا يشترط فيه الصوم على هذه الرواية، ولا يكون مفسداً بالترك، بل منهياً.

واعلم: أن المشهور أن هذا قول محمد على ما هو الظاهر من لفظ الكتاب، وجعله طائفة من أصحابنا - منهم: شارحي «المبسوط»، والطحاوي، والإمام قاضي خان، وصاحب «الذخيرة» - ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة، واستنبط منه المشايخ وقالوا: إن الصوم ليس بشرط في الاعتكاف النفل في ظاهر الرواية، وفيه كلام سيأتي بيانه.

ثم شرع في بيان اشتراط الصوم فيه فقال: **(والصوم شرط في الاعتكاف الواجب)** أي: بالنذر على ما ذكرناه، **(وكذا)** أي شرط **(في النفل في رواية)**:

قال مالك وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه والثوري وأصحابه: إن الصوم شرط في [٢٧٧/أ] الاعتكاف.

وقال الشافعي وأكثر أصحابه: ليس بشرط فيه أصلاً، لا في المنذور، ولا في غيره.

واحتج عليه:

بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على المعتكف صوم، إلا أن يجعله على نفسه».

وبما رواه مسلم أنه ﷺ ترك اعتكاف العشر الأخير من رمضان، فاعتكف في العشر الأول من شوال.

وبما رواه البخاري أنه ترك، فلما أفطر اعتكف عشراً من شوال.

وبما رواه البخاري ومسلم: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي ﷺ قال: كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: «فأوف بنذرك».

وبأن الصوم أصل بنفسه، فلا يصح أن يجعله شرطاً تبعاً لما دونه، وبأن المعتكف يدخل عليه الليل وهو معتكف مع أنه لا صوم في الليل.

قلنا: حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما مخالفٌ لمذهبه؛ فإن مذهبه اشتراط الصوم فيه على ما تواتر النقل عنه، فلا يقبل؛ ولأنه ما رفعه عنه إلّا عبد الله بن محمد وهو مجهول، وغيره وقفه عليه، فلا يعارض ما رواه أصحابنا مرفوعاً عن عائشة رضي الله عنهما على ما سيأتي، ولأن الضمير في أن يجعله ليس راجعاً إلى الصّوم، وهو مدار احتجاجهم، بل إلى الاعتكاف، فلا تقوم حجة لهم، بل يكون بياناً أن الصوم شرط في المنذور، وليس بشرط في النفل، ونحن نقول به، ونختص النفل بالمستحب على رواية «الأصل» على ما سيظهر.

وحديث مسلم معارض بما رواه البخاري أنه ﷺ اعتكف في العشر الأخير من شوال؛ ولأن لفظة: «في العشر الأخير» مع «في» لا يقتضي اعتكافه يوم الفطر، وهو مدار احتجاجهم، فيجوز أن يعتكف بعده مع الصوم.

وأما قول البخاري: «فلما أفطر اعتكف».. فقد أجاب عنه بعض أصحابنا بأن المراد: اعتكف في ثاني يوم الفطر؛ ولئن قيل: إنَّ مدخول «لما» ملزومٌ لما بعده.. فاقتضى أنه حين أفطر اعتكف بلا تراخ.

قلنا: إنه لا يعارض ما رويناه من أنه اعتكف في العشر الأخير من شوال؛ لأنه محكم، وحديث عمر رضي الله عنه محمول على أنه نذر يوماً، بدليل ما روي عن ابنه أنه نذر أن يعتكف يوماً، وبطلان كون الصوم شرطاً لغيره ممنوع.

كيف، وأن الإيمان أصل بنفسه، وهو شرط لصحة سائر العبادات، وله نظائر في الشرع، وعدم انتقاضه بدخول الليل كعدم انتقاضه بالخروج من المسجد لحاجته، مع أنّ الخروج بفعله، ودخول الليل لا بفعله؛ ولأن الشرط بغير وجوده فيما يمكن وجوده، ولا يمكن في الليل، فلا يضر عدمه، واحتج أصحابنا:

بما أخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا اعتكاف إلّا بصوم».

وبما أخرجه أبو داود عنها موقوفاً عليها قالت: السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً، ولا يشهد جنازة، ولا يمسّ امرأة، ولا يخرج إلا لحاجة، ولا اعتكاف إلا بصوم.

وبما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث ابن عمر أن أباه سأل [٢٧٧/ب] النبي ﷺ فقال ﷺ: «اعتكف وصم».

وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: من اعتكف.. فعليه الصوم... إلى غير ذلك من الصّحاح، وهذه الأحاديث كلها دلّت على اشتراط الصّوم في مطلق

الاعتكاف منذوراً، أو مسنوناً، أو مستحباً، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ على ما سنبينه عند قوله: «ويحرم عليه الوطئ»، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة.

وقالوا - وهو قول أبي حنيفة، وفي رواية «الأصل»: وهو قول محمد على ما هو المشهور -: أقل اعتكاف النفل ساعة، فيكون من غير صوم، وجعل هذه الرّواية بعض أصحابنا ظاهر الرواية من إمامنا الثالث، فقال المشايخ: إن الصوم ليس بشرط في اعتكاف النفل على ظاهر الرواية، ولا يخفى عليك أن هذه الرواية على التقديرين لا مستند لها سوى ما ذكرناه من مستندات الشافعي، وقد عرفت جوابها.

وقال ابن الهمام: إن رواية «الأصل» هو قول محمد، وجعلها طائفة ظاهر الرواية، ولا يحضرني متمسك لهذه الرواية في السنة سوى حديث قِباب أزواج النبي ﷺ المتقدم في أوّل الباب في الرواية القائلة: «حتى اعتكف العشر الأول من شوال». انتهى.

قلت: وقد عرفت الجواب عنه في مستند الشافعي، ثم قال ابن الهمام: ومن مستند الرواية الظاهرة قول محمد في «الأصل»: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف.. فهو معتكف ما أقام فيه، وتاركٌ له إذا خرج، وفيه نظر؛ إذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعةً مع اشتراط الصوم له، وإن كان الصوم.. لا يكون أقل من يوم.

وحاصله: إن من أراد أن يعتكف.. فليصم؛ سواء أراد أن يعتكف يوماً أو دونه، ولا مانع من اعتبار شرط [يكون] أطول من مشروطه، ومن أعاده.. فهو بلا دليل، والاستنباط المذكور للمشايخ - أعني: عدم اشتراط الصوم في النفل - غير صحيح بلا موجب؛ فالاعتكاف لم يقدر شرعاً بكمية لا يصح دونها كالصّوم، بل كلّ جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة إلى الجزء الآخر، ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره لما.. قلنا. انتهى.

وهذا ليس بمخترع محض منه كما زعمه صاحب «البحر»، بل هذا مذهب بعض السّلف، حكاه ابن قدامة على ما صرّح به ابن الحجر، ومراده بقوله: «فالاعتكاف لم يقدر شرعاً بكمية... إلى آخره» هو المستحب، وكذا المراد به في رواية «الأصل» لا ما هو أعم منه ومن المسنون؛ لأن المسنون مقدر شرعاً بعشرة أيام على ما ذكرناه، فظهر منه قوة قول أبي حنيفة، وهو رواية الحسن عنه أن الصوم شرط في النفل أيضاً؛ إذ لا متمسك؛ لعدم اشتراطه فيه إلا أحاديث الشافعي، وقد عرفت الجواب عنها، وإلا قول محمد في «الأصل».

وقد عرفت عدم صحة الاحتجاج به على ما حققه ابن الهمام، فلم يبق الاعتماد إلا على رواية الحسن من تقديره بيوم واشتراطه بصوم، ومنه ظهر ضعف ما في «البحر» أن القول بتقديره بيوم [٢٧٨/أ] واشتراطه بصوم ضعيف، كيف وأن الأدلة كلّها تظاهرت على رواية الحسن على ما ترى.

ثم إن تأملت كلام «الوقاية» و«النقاية» و«المختار» وغيرها.. تجد دلالةً على اشتراط الصّوم في المسنون أيضاً، كما دلت عليه إطلاقات الأحاديث السّابقة.

فإن قيل: الصوم في رمضان لأجل رمضان لا لأجل الاعتكاف، فكيف يكون شرطا له؟!

قلنا: الشرط يعتبر وجوده لا إيجاده قصداً، ولهذا قال في «النهاية»: يشترط وجود ذات الصّوم لا الصوم من جهة الاعتكاف.

وما ذكره في «البحر» من أن الصّوم ليس بشرط في اعتكاف العشر الأخير من رمضان، مستدلاً بقوله: «إن القوم صرّحوا بأنّ الصوم إنما هو شرط المنذور فقط دون غيره..»، فلا يخفى ضعفه؛ لأن القوم إنما صرّحوا اشتراطه في المنذور وعدم اشتراطه في النفّل على رواية «الأصل»، ولم يصرحوا عدم اشتراطه في المسنون، ولا يلزم من عدم اشتراطه في النفل على رواية «الأصل».. عدم اشتراطه في المسنون،

وَالْمَرْأَةُ تعتكفُ فِي مَسْجِدِ بَيتِهَا.

وإنما يلزم لو كان النفل في كلامهم.. أعم من المستحب والمسنون، وليس كذلك، بل المراد به هو المستحب على ما بيناه في رسالتنا المفردة في هذا الباب.

لا يقال: إنه قد تقرر في كتب «الأصول» أن عارض شرف الوقت قد أسقط اشتراط الصوم فيما إذا نذر الاعتكاف في رمضان، وإلّا.. لزم التداخل.

ففيما إذا شرعه في العشر الأخير منه بلا نذر.. أولى منه بالإسقاط؛ لأنا نقول: ليس مرادهم أن ذات الصوم سقط عنه، بل مرادهم أنه سقط جهة كونه للاعتكاف؛ لعارض شرف الوقت، وهذه الجهة ليست بشرط، بل الشرط هو ذاته على ما ذكرناه من «النهاية» وقد وجد ذلك.

ويدل عليه ما قالوا: إنه إذا نذر الاعتكاف في رمضان، ثم صامه ولم يعتكف.. لزمه قضاؤه بعده بصوم مخصوص للاعتكاف، فلو سقط ذات الصّوم.. لما لزمه؛ إذ الساقط ذاتاً ووصفاً لا يعود، فدل أنّ ذاته باق؛ فإذا زال المانع عن وصفه - أعني: جهة كونه للاعتكاف - عاد ذلك الوصف؛ إذ الذات لا تنفك عن الوصف ما لم يوجد مانع، وقد زال ذلك.

ثم إذا لم يقض بين رمضانين حتى دخل رمضان آخر.. لا يجوز قضاؤه في ذلك الرمضان؛ لأنه بعد تفويت وقت الأداء يجب عليه قضاؤه موسعاً؛ فإذا قضاه في ذلك الرمضان.. يصير مؤدّياً له ناقصاً بعد عوده إلى الكمال، وما وجب كاملاً.. لا يؤدى ناقصاً ما دام الوقت موسعاً.

(والمرأة تعتكف في مسجد بيتها) أي: الموضع الذي عد لصلاتها، وقال الشافعي: لا اعتكاف للرجال والنساء إلا في مسجد جماعة؛ لأنه شرع لتعظيم البقعة، فيختص ببقعة معظمة شرعاً، وهذا لا يوجد في مساجد البيوت.

قلنا: إن موضع اعتكافها هو موضع صلاتها كما في الرجال، وصلاتها في بيتها، فكذا اعتكافها.

وَلَا يَخرُجِ الْمُعْتَكِفُ ....

وفي «الخلاصة»: المرأة كالرجل، إلا أنها تعتكف في [٢٧٨/ب] مسجد بيتها، ولا تعتكف في مسجد جماعة في ظاهر الرواية.

وعن أبي حنيفة: إنها إن شاءت.. اعتكفت في مسجد بيتها، وإن شاءت.. في مسجد جماعة، إلا أن مسجد بيتها أفضل من مسجد حيّها، ومسجد حيّها أفضل لها من المسجد الأعظم، ولا تعتكف في بيتها في غير مسجد. انتهى.

ولم يذكر أن اعتكافها في مسجد حيّها أو في المسجد الأعظم مكروه، وقد نص عليه في «قاضي خان» قال: ولا تعتكف المرأة إلا في مسجد بيتها، ولو اعتكفت في مسجد حيّها.. جاز ويكره.

وفي «فتح القدير»: ولا تعتكف المرأة إلا بإذن زوجها؛ فإن لم يأذن لها.. كان له أن يأتيها، وإذا أذن.. لم يكن له أن يأتيها، ولا يمنعها.

وفي الأمة يملك ذلك بعد الإذن مع الكراهة المؤثمة، قال محمد: أساء وأثم.

ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت.. تقضي أيّام حيضها متصلاً بالشهر، وإلا.. استقبلت؛ لأن مبنى الاعتكاف على التتابع، فلا بد من اعتباره مهما أمكن، وإن لم يشترط صراحة.

(ولا يخرج) ولو لعيادة المريض وصلاة الجنازة؛ لعدم الضرورة المطلقة للخروج على ما في «غاية البيان»، والمراد بمنع الخروج: الحرمة، على ما في «البحر»، عن «المحيط».

(المعتكف) قيده في «البحر»، وفي شرح «النقاية»: بالاعتكاف الواجب، وقالوا: لأنه لو كان نفلاً.. فله الخروج؛ لأنه منة له لا مبطل؛ لعدم كونه مقدراً بيوم.

ولا يخفى عليك أن هذا منهم ترجيح لقول محمد وهو رواية «الأصل»، وقد ذكرنا أن الأرجح قول أبي حنيفة وهو رواية الحسن عنه، فعلى هذا القول.. لا يقيد بالواجب.

إِلَّا لحَاجَةِ الْإِنْسَانِ، أَوِ الْجُمُعَةِ..........................

(إلّا لحاجة الإنسان) من البول والغائط، لما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا اعتكف.. يدني إليّ رأسه فأُرَجِّله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان. فكان الخروج لحاجة الإنسان مستثنى من العقد؛ لكونها معلومة الوقوع، ولا يمكث بعد فراغه من الحاجة؛ لأن ما ثبت بالضرورة.. يتقدر بقدرها.

وفي «البحر»: إنه لو خرج لحاجة الإنسان، ثم ذهب لعيادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصداً.. فإنه جائز.

بخلاف ما إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث بعد فراغه.. فإنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة، قلَّ أو كثر، وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم.

ولا يخفى عليك أن هذا مخالف لما نقلنا آنفاً من «غاية البيان» من أنه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة، والفرق بينها - بالخروج القصدي وغير القصدي - تحكم بعد أن لم تتحقق الضرورة المطلقة للخروج.

(أو الجمعة)؛ لأنها من أهم حوائجه وهي معلوم وقوعها، فيكون مستثنى من العقد أيضاً، وقال الشافعي: الخروج إليها مفسد؛ لأنه يمكنه الاعتكاف في الجامع، فلم تتحقق الضرورة المطلقة لخروجه.

قلنا: إن قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ يتناول المساجد كلها - صلّى فيه الجمعة أو لا، بعد أن صلى الصّلوات الخمس أو بعد، كان له إمام [٢٧٩/أ] ومؤذن - على الخلاف السّابق.. فله أن يعتكف في أيّ مسجد كان، وهو مأمور بالسعي إلى الجمعة، فكان الخروج إليها مستثنى كسائر الحاجات.

وقد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: المعتكف يخرج للغائط والبول والجمعة، ولا يجوز تركها صيانة للاعتكاف؛ لأنه دونها في الوجوب؛ لأنها واجبة

فِي وَقتٍ يُدْرِكُهَا مَعَ سنَّتها، وَلَا يلبثُ فِي الْجَامِعِ أَكثرَ مِن ذَلِكَ؛ فَإِن لبثَ.. فَلَا فَسَادَ. وَإِن خرجَ سَاعَةً بِلَا عُذرٍ.. فسدَ.

بإيجاب الله تعالى، وهو واجب بإيجاب العبد، وليس للعبد إسقاط ما وجب بإيجاب الله تعالى؛ فيجوز الخروج لها بالضرورة.

(في وقت يدركها مع سنّتها)، وفي «الخلاصة»: يأتي الجمعة حين تزول الشمس، فيصلي قبلها أربعاً، وبعدها أربعاً، أو ستاً على الخلاف المعروف، وعن محمد: أنه إن كان منزله بعيداً من الجامع.. يخرج حين يظن أنه يبلغ الجامع عند النداء، وإن كان خروجه قبل الزوال. هو الصّحيح. انتهى.

ففي كلام المصنف إشارة إلى هذا التفصيل.

(ولا يلبث في الجامع أكثر من ذلك) أي: من أداء الجمعة مع سنتها قبلها وبعدها ومع تحية المسجد قبلها على ما في «الهداية»، وهل يصلي الأربع الذي نصلّيه بنية آخر الظهر؟

ولم أر من يصرّح به، بل المصرح في عامّة الكتب ههنا: أنه يصلي الجمعة مع سنّتها أربعاً أو ستاً، وجزم في «البحر» في مواضع أنه لم يصلّها، حتى صرّح بأن هذه الأربع مما لا أصل له في المذهب، بل إنما اختاره المتأخرون بناء على الرواية الغير المختارة.

(فإن لبث)، ولو يوماً وليلةً على ما في «الخلاصة» (.. فلا فساد)؛ لأنه موضع الاعتكاف، إلا أنه يكره لأنه التزم الأداء في موضع واحد، فلا يتمه في موضعين بلا ضرورة.

(وإن خرج) المعتكف أو المعتكفة من المسجد، ولو ناسياً أو كرهاً (ساعة) من ليل أو نهار (بلا عذر.. فسد) اعتكافه عند أبي حنيفة؛ لوجود منافيه، والمنافي قليله وكثيره سواء كالأكل في الصوم، والحدث في الصلاة، وهو: القياس.

وَعِنْدَهُمَا: لَا يفْسدُ مَا لم يكن أَكثرَ الْيَوْمِ.

فإن قيل: لو كان الأمر كذلك.. لزم أن يؤمر بإسراع المشي، فيما إذا خرج إلى الغائط، لكنه لم يؤمر به، بل يمشي على التأني والبطء، وبقدر البطء يتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف في موضعه، وبذلك ثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة، فعلم أن القليل من الخروج عفو لا يضرّ.

أجاب عنه ابن الهمام: بأن عدم المطالبة بالإسراع ليس لجواز الخروج اليسير؛ بل لأن الله تعالى يحب التأني والرفق في كل شيء، حتى طلبه في المشي إلى الصلاة، وإن كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة، وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصّلاً لها كلها بالجماعة؛ تحصيلاً لفضيلة الخشوع؛ لأنه يذهب بالسّرعة، والعاكف أحوج إلى الخشوع في عموم أحواله؛ لأنه سلّم نفسه لله تعالى متقيداً بمقام العبودية من الصلاة، والذكر، والانتظار للصلاة، فهو في حال المشي الجائز له داخل في العبادة التي هي الانتظار، والمنتظر للصّلاة داخل في الصلاة حكماً.. فكان محتاجاً إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج، فكانت [٢٧٩/ب] تلك السكنات كذلك، فهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج.

(وعندهما لا يفسد ما لم يكن أكثر اليوم)؛ لأن في القليل ضرورة، فيكون مستثنى؛ لأنه لا بدّ له من إقامة حوائجه، بخلاف الكثير؛ فإنه لا ضرورة فيه فيكون مفسداً.

والفاصل بينهما: أكثر من نصف النهار، وهو الاستحسان، كذا في «الهداية».

[وأنا لا أشك أن من خرج من المسجد إلى السوق للهو واللعب من بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار ثم قال: يا رسول الله أنا معتكف.. قال: «ما أبعدك عن العاكفين!!».

ولا يتم مبنى هذا الاستحسان؛ فإن الضرورة التي يناط بها التخفيف.. هي: الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع، ومجرَّد عروض ما هو ملجئ.. ليس بذلك.

ألا يُرى أن من عرض له في الصلاة مدافعة الأخبثين على وجهٍ عجز عن دفعه حتى خرج منه.. لا يقال ببقاء صلاته كما يحكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلجاء؟! وسمّي ذلك معذوراً دون هذا.

مع أنهما يجيزانه لغير ضرورة أصلاً؛ إذ المسألة هي: أن خروجه أقل من نصف يوم لا يفسد مطلقاً؛ سواء كان لحاجة أو لا، بل للعب](1).

ثم لا يخفى عليك أن تقييد الخروج بقوله: «بلا عذر» يفيد أنه إذا كان لعذر.. لا يفسد مطلقاً، وعليه مشى «الزيلعي» فيما إذا خرج لانهدام المسجد إلى مسجد آخر، أو لتفرق أهله، أو أخرجه الظالم كرهاً، أو خاف على نفسه، أو ماله من المكارين.. فخرج.

وقال: لا يفسد بالخروج لهذه الأعذار، وحكم بالفساد فيما إذا خرج لجنازة أو لصلاتها ولو تعينت عليه، أو لنفير عام، أو لأداء شهادة أو لإنجاء الغريق أو الحريق.

والذي في فتاوى «قاضي خان» و«الخلاصة»: إن الخروج عامداً، أو ناسياً، أو مكرهاً؛ بأن أخرجه السلطان كرهاً أو الغريم، أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة، أو خرج لعذر المرض، أو لانهدام المسجد.. فسد اعتكافه في جميعها عند أبي حنيفة.

وعلّل «قاضي خان» في الخروج للمرض بأنه لا يغلب وقوعه، فصار كأنه خرج بغير عذر، فلم يصر مستثنى عن العقد؛ فأفاد هذا التعليل الفساد في كل من: عيادة المريض، وحضور الجنازة أو صلاتها ولو تعينت عليه، ومن انهدام المسجد، أو تفرق أهله، ومن إنقاذ غريق أو حريق، أو جهاد عم نفيره، أو لشهادة؛ لأنها مما لم يغلب وقوعه، إلا أنه لم يأثم فيها بالخروج، كما لم يأثم بالخروج للمرض، بل يجب عليه [٢٨٠/أ] الخروج بعد تعينه، كما يجب في الجمعة، إلا أنه يفسد فيها؛ لعدم كونها

---

(١) في المخطوط: ههنا تقديم وتأخير تعذر ترتيبه، ونقلنا المسألة بحالها من «فتح القدير» (٣٩٦/٢-٣٩٧) تتميماً للفائدة.

مستثناة؛ لندرة وقوعها، بخلاف الجمعة؛ فإنها مستثناة لكون وقوعها معلومة كالبول والغائط، فلا يفسد بالخروج فيها.

والحاصل: أن العذر الذي لا يغلب وجوده، ولا يتعين وقوعه.. مسقط للإثم لا للفساد، وإلا.. لكان النسيان والكره أولى بعدم الإفساد؛ لأنهما عذر، ثبت شرعاً اعتبار صحة بعض الأحكام معهما، مع أنهم صرّحوا أن الخروج ناسياً أو كرهاً مفسد للاعتكاف.

ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليغسله ويرجّله كما فعله ﷺ لعائشة رضي الله عنها.

وإن غسله في المسجد في إناء بحيث لا يلوث المسجد.. لا بأس به.

وصعود المئذنة إن كان بابها من خارج المسجد.. لا يفسد في ظاهر الرواية، وقال بعضهم: هذا في حق المؤذن؛ لأن خروجه للأذان معلوم، فيكون مستثنى؛ أما غيره.. فيفسد اعتكافه.

وصحّحه في «قاضي خان» والخلاصة: أنه قول الكل في حق الكلّ.

وفي «فتح القدير»: أن هذا القول أقيس بمذهب.

وعن الفقيه أبي الليث أنه قال: يخرج المعتكف لأداء الشهادة.

وقال ابن الهمام: تأويله: أنه إذا لم يكن شاهد آخر.. فيستوي حقّه، وإلا.. فلا يخرج.

قلت:، وليس مراده أن لا يفسد اعتكافه بالخروج بعد تعيّن الشهادة له؛ لأنه يفسد بهذا الخروج أيضاً لما ذكرناه من عدم كونها غالبة الوقوع، بل مراده: أنه لا يأثم بهذا الخروج، وإن فسد اعتكافه.

ولو أحرم المعتكف بحج.. لزمه؛ إذ لا ينافيه، ولا يجوز له الخروج، إلا إذا خاف فوت الحج، فيخرج حينئذ ويستقبل الاعتكاف.

قال في «النهاية» عن «الذخيرة»: هذا كله في الاعتكاف الواجب؛ بأن أوجب الاعتكاف على نفسه، وأما في اعتكاف النفل، وهو أن يشرع فيه من غير أن يوجبه على نفسه.. لا بأس بأن يخرج بعذر وبغير عذر في ظاهر الرواية؛ فإن اعتكاف التطوع غير مقدر في ظاهر الرواية. انتهى.

وظن بعض الناس أن اعتكاف العشر الأخير من رمضان لا فرق بينه وبين المستحب في الأحكام المذكورة، بناءً على زعم أن لفظ النفل في كلام «الذخيرة» أعم من السنة المؤكدة والمستحب بقرينة تقابله للواجب، وليس كما ظن؛ لأنّا قد ذكرنا أن اعتكاف العشر الأخير بعشرة أيام، لا أقل منه؛ وأنه مشروط بصوم، بخلاف الاعتكاف المستحب.. فإنه غير مقدر بيوم، ولا مشروط بصوم على رواية «الأصل»، فكيف يتحد معه في الأحكام؟!

وإن رواية «الأصل» إنما هي في المستحب، لا في السنة المؤكدة؛ إذ لم يقل محمّد ولا غيره من أئمتنا أن اعتكاف العشر الأخير من رمضان غير مقدر بيوم، كيف وقد ثبت أنه ﷺ لم يترك اعتكاف تمام العشر الأخير مدة عمره إلا مرّتين بعذر، وقد قضاه تماماً على ما ذكرناه؟ فكيف يصح القول أن السنة المؤكدة - أعني: اعتكاف العشر الأخير - مثل المستحب في الأحكام؟!

فإذا ثبت هذا عندك.. فلا يصح حمل كلام «الذخيرة» على الأعم من [٢٨٠/ب] السنة المؤكدة والمستحب، بل مراده بالنّفل: هو المستحب على ما دلّ عليه قوله؛ فإن اعتكاف التطوع غير مقدر بيوم في ظاهر الرواية؛ فإن المسنون من الاعتكاف مقدر بعشرة أيام في جميع الرّوايات؛ فالمسنون: إما مسكوت عنه في كلامه، أو داخل في الواجب، بأن يعم الواجب ما وجب بالنذر وما وجب بالشروع، أي: بأن أوجب على نفسه بالنذر أو بالشروع؛ لأن المسنون يجب بالشروع؛ لكونه مقدراً باليوم في أصل كلام «الذخيرة»: **أن** ما كان مقدّراً باليوم ومشروطاً بالصوم.. يفسد بما ذكر في جميع الرواية.

وَأكلُهُ وشربُهُ

ونومُهُ فِيهِ.

وَيجوزُ لَهُ أَن يَبِيعَ ويبتاعَ فِيهِ بِلَا إِحْضَارِ السِّلْعَةِ.

وَلَا يجوزُ لغيرِهِ.

وأما ما لا يكون مقدراً بيوم، وهو الاعتكاف المستحب على رواية «الأصل».. فلا يفسد بما ذكر؛ لعدم كونه مقدراً بيوم.

ومن الناس من يعتكف العشر الأخير من رمضان ويقول: نويت الاعتكاف على قول الإمامين؛ ظناً منه أنه لا يفسد بالخروج بلا عذر ساعةً فصاعداً على قولهما، ما لم يكن أكثر اليوم، وفساده ظاهر؛ إذ لا مدخل للنية في الفساد وعدمه؛ لأنه متى خرج بلا عذر ساعة.. فسد عنده لا عندهما؛ سواء نوى قول الإمامين أو قول الإمام، أو لم ينو واحداً منهما.

(**وأكله وشربه ونومه فيه**) أي في المسجد؛ لأن النبي ﷺ لم يكن له مأوى إلا المسجد؛ ولأنه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد، فلا ضرورة إلى الخروج.

وقيل: يخرج بعد الغروب للأكل والشرب، وينبغي حمله على ما إذا لم يجد من يأتي له بذلك؛ لأنه حينئذ يكون من حوائجه الضرورية، وهذا أيضاً فيما يقدر بيوم من الاعتكاف.

(**ويجوز له أن يبيع ويبتاع فيه**) أي: في المسجد؛ (**بلا إحضار السّلعة**) فيما إذا كان من حوائجه الأصلية، بخلاف ما إذا كان لمحض التجارة؛ فإنه مكروه ولو بلا إحضار السلعة؛ لعدم الضرورة فيها.

كما يكره إحضار السّلعة فيما إذا كانت من حوائجه.

(**ولا يجوز لغيره**) أي: لغير المعتكف مطلقاً؛ لقوله ﷺ: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم ورفع أصواتكم»؛ ولأنه بني للعبادة لا للتجارة.

وَيحرُمُ عَلَيْهِ الوطءُ ودواعيهِ.

وَيفْسدُ بِوَطْئِهِ وَلَو نَاسِياً، ....

(ويحرم عليه) - أي: على المعتكف - (الوطء)؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ﴾، كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع، ثم يغتسلون فيرجعون إلى معتكفهم، فنزلت.

واستدلوا بها على اشتراط الصوم في الاعتكاف بطريق الدلالة؛ لأن الإمساك عن الجماع أحد ركني الصوم؛ فإذا ثبتت شرطية هذا الركن لصحة الاعتكاف بهذا النص.. يلحق به الإمساك عن الأكل والشرب أيضاً؛ لتساوي الأجزاء، فكانت الأحاديث التي رويناها في اشتراط الصّوم بياناً لدلالة هذه الآية.

وظهر منه: اشتراط الصوم في اعتكاف العشر الأخير أيضاً؛ لأن دلالتها على حرمة الجماع لما كانت عامة.. فكذلك دلالتها على اشتراط الصوم سويةً بين الملحق والملحق به، ومنه ظهر ضعف قول من قال: إن اشتراط الصّوم ساقط في اعتكاف العشر الأخير، وقد ذكرناه من قبل. [٢٨١/أ]

(ودواعيه) كاللمس والقبلة؛ لأن الجماع لمّا كان من محظورات الاعتكاف، كما في الإحرام.. التحق دواعيه به، بخلاف الصّوم؛ لأن الكف عن الجماع ركنه لا محظوره، والحظر ثبت ضمناً كيلا يفوت الركن، فلم يتعد إلى دواعيه؛ لأن ما ثبت بالضرورة.. يتقدر بقدرها، ولا يتعدى غيرها؛ ولأنه لو تعدى.. لصار الكف عن الدواعي ركناً أيضاً، والركنية لا تثبت بالشبهة، والحرمة بقيت بها، فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل.

(ويفسد بوطئه)؛ أنزل أو لم ينزل (ولو ناسياً)، بخلاف الصوم؛ لأن حالة الاعتكاف مذكّرة؛ كحالة الإحرام والصلاة، وحالة الصّوم غير مذكرة، فيكون النسيان فيه عذراً، حتى لا يفسد صومه بالجماع ناسياً في نهار رمضان، ولا يكون عذراً في الاعتكاف ونحوه.. فيفسد.

أَو فِي اللَّيْلِ، وباللَّمسِ، والقبلةِ والوطءِ فِي غيرِ فَرْجٍ أَيْضاً إِن أنزلَ. وَإِلَّا.. فَلَا.

(أو في الليل)؛ لأن الليل أيضاً محل للاعتكاف، بخلاف الصوم؛ فإن الليل ليس محلّا له، فلا يفسد صومه بالجماع في الليل.

(و) يفسد أيضاً (باللمس والقبلة والوطء في غير فرج أيضاً) أي: كما يفسد بالوطء في الفرج (إن أنزل)، أي: في هذه الثلاثة؛ لأنها حينئذ تكون في معنى الجماع، فتكون من محظورات الاعتكاف، بخلافه ما لم ينزل.

(وإلا) أي: وإن لم ينزل (.. فلا) يفسد؛ لعدم الجماع أصلاً كما في الصوم، لكنه حرام على ما في «الهداية».

فإن قيل: لمَ لمْ يفسد وإن لم ينزل، بظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ﴾.

أجيب: بأن مجازها وهو الجماع مراد، فتبطل إرادة الحقيقة؛ لامتناع الجمع بينهما.

وتعقبه ابن الهمام بأن الجماع مما صدقات المباشرة؛ لأنه مباشرة خاصّة، فتكون المباشرة بالنسبة إلى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمسّ باليد، والجماع في القبل أو الدبر كليهما متواطئاً أو مشككاً، فأيهما أريد به.. كان حقيقةً؛ كما هو كل اسم لمعنى كلي، غير أنه لا يراد به فردان من أفراد مفهومه في إطلاق واحد في سياق الإثبات، وما نحن فيه سياق النهي، وهو يفيد العموم، فيفيد تحريم كلّ فرد من أفراد المباشرة، جماع أو غيره. انتهى.

قلت: لا شك أن المباشرة بجميع أفرادها حرام على المعتكف بهذا النص، ولا يلزم من حرمتها كونها مفسدة؛ لأن علّة الإفساد ليست حرمتها، بل كونها جماعاً ظاهراً أو معنى؛ لأنه هو المنافي، ولم توجد هذه العلة في الأمور المذكورة من أفراد المباشرة وإن كانت حراماً، فلم يكن مفسداً.

وَيُكرهُ لَهُ الصمتُ وَيكرهُ الْكَلَامُ إِلَّا بِخَيرٍ.

وَمن نذرَ اعْتِكَافَ أَيَّامٍ.. لَزِمتهُ بلياليها.

(ويكره له الصمت) قيل: معناه أن ينذر أن لا يتكلم أصلاً؛ كما كان في شريعة من قبلنا.

وقيل: أن يصمت، ولا يتكلم أصلاً من غير نذر.

وقيل: أن ينوي الصوم المعهود، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة أن لا يتكلم، وهو: الظاهر لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: نهى النبي ﷺ عن صوم الوصال، وصوم الصمت، والمراد بصوم الصمت على ما روي عن أبي حنيفة: أن تصوم، ولا تكلم أحداً في يوم الصوم.

(ويكره) أيضاً (الكلام إلا بخير)، يريد به أن الكلام بالشر في الاعتكاف أشد حرمة منه في غيره.

(ومن نذر اعتكاف أيام) [٢٨١/ب] بأن قال: «لله عليَّ أن أعتكف عشرة أيام» مثلاً (..لزمته بلياليها) متتابعة، وإن لم يشترط التتابع صراحة، وكذا لو نذر اعتكاف شهر بغير عينه.. لزم اعتكافه بلياليه متتابعة، وإن لم يشترط التتابع؛ لأن مبنى الاعتكاف على التتابع؛ لأن الأوقات كلها ليلها ونهارها قابلة له، فيعتبر فيه التتابع وإن لم يشترط.

بخلاف الصّوم؛ لأن مبناه على التفرق؛ لأن الليالي غير قابلة للصوم، فيجب على التفرق، حتى ينص على التتابع بأن يقول: عليَّ صوم أيام متتابعة.

وأما لزومه مع الليالي؛ لأن ذكر الأيام بصيغة الجمع يتناول ما بإزائها من الليالي إن قرنت بفعل ممتد؛ يقال: ما رأيتك منذ أيام، أي بلياليها، فصار كالأيمان والإجارات والآجال في دخول الليالي؛ فإنه لو قال: لا يكلم فلاناً عشرة أيام أو شهراً، أو أجرت عشرة أيام أو شهراً، أو أجلت شهراً.. يدخل فيها الليالي.

ويعتبر الشهر الغير المعين بالعدد لا بالهلال، كما يعتبر الهلال في الشهر المعين؛ كرجب مثلاً، ثم يبتدأ كلاً من الأيام والشهر المنكرين متى شاء، ولا يلزم اتصاله بالوقت الذي نذر فيه، على ما في «النهاية».

كما لا يلزم الاتصال في قوله: «علي صوم عشرة أيام» بالوقت الذي نذر فيه، بل له أن يعين أي: وقت شاء.

ولو قال: «لله علي اعتكاف عشر ليال».. يلزم اعتكافها بنهارها متتابعة على ما ذكرناه بعينه في لزوم التتابع ودخولِ الليالي في قوله: «عشرة أيام».

ولو قال: «لله علّي اعتكاف هذه الأيّام العشرة»، أو هذا الشهر، أو رجب مثلاً.. لزمه اعتكافها بلياليها متتابعة أيضاً، إلّا أنه لو أفسد اعتكاف يوم في هذه الصورة؛ أعني: نذر الأيام المعنية والشهر المعين.. يجب عليه إتمام باقي الأيّام والشهر وقضاء يوم أفسده، ولا يلزمه الاستقبال؛ لأن التتابع في هذه الصورة إنما ثبت من مجاورة الأيّام لا بالنذر.

بخلاف نذر الأيام والشهر منكراً؛ فإنه لو أفسد اعتكاف يوم في تلك الصورة.. لزمه الاستقبال، ولا يجزئه قضاء ما أفسد؛ لأن التتابع فيها ثبت بالنذر قصداً، فيراعي فيه صفة التتابع، كذا في «النهاية» و«فتح القدير».

ثم لما دخلت الليالي في نذر اعتكاف الأيام.. لزمه أن يدخل في معتكفه قبل غروب الشمس من أوّل ليلة، ويخرج منه بعد غروب الشمس من آخر أيامه.

بخلاف ما لو نذر اعتكاف يوم بأن قال: «لله علي اعتكاف يوم».. فإنه لزمه يوم فقط، ولا يدخل ليلته، فيدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب.

وإن نوى الليلة معه.. لزماه.

ولو نذر اعتكاف ليلة.. لم تصح؛ سواء نواها فقط، أو لم يكن له نية أصلاً.

وَإِن نذرَ يَوْمَيْنِ.. لزماه بليلتهما، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ فِي اللَّيْلَةَ الأُولى مِنْهُمَا.

وَإِن نوى النُّهُرُ خاصَّةً.. صحت.

(وإن نذر يومين.. لزماه بليلتهما) في ظاهر الرواية؛ لأن في المثنى معنى الجمع، لما فيه من اجتماع فرد وفرد، ولذا قال ﷺ: «الإثنان فما فوقهما جماعة»، فيلحق بالجمع احتياطاً في أمر العبادة، بخلاف الجمعة عند أبي حنيفة، حيث لم يلحق المثنى فيها بالجمع؛ لعدم الاحتياط [٢٨٢/أ] ثمة؛ لأن الاحتياط في الخروج عن عهدة ما عليه بيقين، وذلك في الإلحاق ليس بيقين؛ لأن الجماعة في الجمعة شرط على حدة بالاتفاق، وفي كون التثنية بمعنى الجمع تردد.

وأما في الاعتكاف.. ففي إلحاقه بالجمع خروج عن العهدة بيقين.

ولو نذر ليلتين.. صح نذره؛ إذ لم ينو الليلتين خاصة، بل نوى اليومين معهما، على ما في «فتح القدير».

(خلافاً لأبي يوسف في الليلة الأولى منهما) أي: من يومين؛ لأن المثنى غير الجمع كالمنفرد، فلا تدخل الليلة الأولى، وفي المتوسط ضرورة الاتصال فيدخل، وهذه الضرورة منتفية في الليلة الأولى.

فإن قيل: فعلى هذا يرد عليه أنه لما كان المثنى غير الجمع عنده.. لزمه أن لا يكتفي بالمثنى سوى الإمام في الجمعة مع أنه اكتفى على ما مر.

أجيب: بأن في الجمعة معنى زائداً لم يوجد في غيرها، وهو: أنها سميت جمعة لمعنى الاجتماع، وفي التثنية يوجد ذلك المعنى؛ كما في الجمع.

(وإن نوى النُهر) - جمع النهار - أي: لو نوى بقوله عشرة أيام مثلاً النهار (خاصة.. صحت)؛ لأن اليوم؛ إما مشترك بين بياض النهار وبين مطلق الوقت، أو حقيقة في البياض مجاز في المطلق.

فعلى التقدير الأول: قد عين بالنية أحد محتملي اللفظ المشترك.

وَيلْزمُ التَّتَابُعُ وَإِن لم يلتزمه.

وعلى الثاني: إن ذكر الأيام على سبيل الجمع.. كان صارفاً له عن حقيقته، على ما ذكرناه في دخول الليالي، فاحتاج إلى النية، وإن كان المنوي حقيقة اللفظ دفعاً للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها.

وفيه إشارة إلى أنه لو نوى بالأيام الليالي خاصة.. لم تصح نيته، ولزمه الليالي والنهر؛ لأنه نوى ما لا يحتمله اللفظ، كذا في «البحر» عن «البدائع».

وقال في «النهاية»: وهذا بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه، فنوى الأيام دون الليالي، أو الليالي دون الأيام.. لا يصح؛ لأن الشهر اسم أحد وثلاثين يوماً وثلاثين ليلة، أو [ثلاثين يوماً و] تسعة وعشرين ليلة، وليس باسم عام، واسم العدد لا ينطلق على ما دون ذلك العدد أصلاً؛ كاسم العشرة لا ينطلق على الخمسة، لا حقيقةً ولا مجازاً.

أما لو قال: شهراً بالنُّهر دون الليالي.. لزمه؛ كما قال: عملاً بظاهر لفظه، أو استثنى فقال: شهراً إلا الليالي؛ لأن الاستثناء تكلُّمٌ بالباقي بعد الثُّنيا، فكأنه قال: ثلاثين نهاراً.

ولو استثنى الأيام.. لا يجب عليه شيء؛ لأن الباقي الليالي المجردة، فلا تصح فيها لمنافاتها شرطه، وهو الصوم، كذا في «فتح القدير».

(ويلزم التتابع) أي: تتابع الأيام والليالي في قوله: «لله على اعتكاف عشرة أيام، أو اعتكاف شهر، أو اعتكاف هذه العشرة، أو بهذا الشهر، أو شهر رجب» يعني: يلزمه التتابع؛ سواء نذر أياماً، أو شهراً؛ معينةً أو غير معينة.

(وإن) - وصلية - (لم يلتزمه) أي: التتابع، أي: بذكره قصداً، لكنه يلزم في غير المعينة من الأيام والشهر بالنذر قصداً، وفي المعينة منهما؛ لضرورة مجاورة [٢٨٢/ب] الأيام لا قصداً بالنذر، حتى لو أفسد يوماً.. لزمه الاستقبال في غير المعنية لا في المعينة على ما ذكرناه آنفاً.

والأصل ههنا: أنه متى دخل في منذور. بالليل والنهار.. يلزمه متتابعاً؛ سواء شرط التتابع أو لا؛ كنذر اعتكاف الأيام، أو الشهر؛ معيناً أو غير معين.

ومتى لم يدخل الليل في منذوره.. لا يلزمه التتابع؛ كنذر صوم شهر، حتى لو قال: «الله علي أن أعتكف شهراً».. لزمه اعتكاف شهر بالليالي والنهر متتابعاً في ظاهر الرواية.

بخلاف ما إذا نذر أن يصوم شهراً.. فإنه لا يلزمه التتابع على ما في «قاضي خان» و«الخلاصة».

لكن قال في الحسن الثالث في النذر من إيمان «الخلاصة»: لو قال: «الله علي صوم شهر»؛ **إن قال:** صوم شهر بعينه؛ كرجب.. يجب عليه التتابع، ولو أفطر يوماً.. لا يلزمه الاستقبال؛ كما في رمضان، وإنما يلزمه القضاء فقط.

وإن قال: «الله علي صوم شهر» ولم يعين؛ إن قال: متتابعاً.. لزمه متتابعاً، وإن أطلقه.. لا يلزمه التتابع.

وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين.

ثم في الصوم والاعتكاف: إن أفسد يوماً، إن كان شهراً معيناً.. لا يلزمه الاستقبال، وإن كان غير معين.. لزمه الاستقبال في الصوم إن ذكر التتابع، وفي الاعتكاف مطلقاً؛ ذكر التتابع أو لم يذكر.

وعلّله في «المبسوط»: بأن إيجاب العبد معتبرٌ بإيجاب الله تعالى.

وما أوجب الله تعالى متتابعاً؛ إن أفطر فيه.. لزمه الاستقبال؛ كصوم الظهار، والقتل، والإطلاق في الاعتكاف؛ كالتصريح بالتتابع، بخلاف الإطلاق في نذر الصوم.

والفرق بينهما: أن مبنى الاعتكاف على التتابع لقابلية الليل له، فلا يجوز تفريقه إلا بالتنصيص عليه، والصوم على التفرق؛ لعدم قابلية الليل له، فلا يجب فيه التتابع

وَيلْزَمُ بِالشُّرُوعِ إِلَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ.

إلا بالتنصيص عليه.

(ويلزم) أي: الاعتكاف (بالشروع) حتى يقضيه إن أفسده.

أما عند أبي حنيفة: فلأن أقله مقدر بيوم على ما مر، فالقطع فيما دونه إبطال.

وأما عند أبي يوسف: فلأنه مقدر بأكثره عنده، فكان في حكم الكل.

(إلا عند محمد)؛ لأنه غير مقدر عنده بيوم على ما هو رواية «الأصل»، فمتى قطعه.. كان مُنْهياً له لا مبطلاً، وقد ذكرنا ما يتعلق به في أول الباب.

ولو نذر اعتكاف رمضان؛ فإن أطلقه.. لزمه في أي رمضان شاء، وإن عينه.. لزمه فيه بعينه، فلو صامه ولم يعتكف.. لزمه قضاؤه متتابعاً بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة ومحمد، وفي رواية عن أبي يوسف، وفي رواية أخرى عنه: إن تعذر قضاؤه.. فلا يقضي. ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر بالاتفاق.

ولو لم يصم ولم يعتكف.. جاز أن يقضي الاعتكاف في صوم القضاء، على ما في «الأصول».

* * *

(كتاب الحج)

(كتابُ الْحَجِّ)

هُوَ زِيَارَةُ مَكَانٍ مَخْصُوصٍ، فِي زَمَانٍ مَخْصُوصٍ، بِفعلٍ مَخْصُوصٍ.

فرضٌ فِي الْعُمُرِ مرَّةً، ....

(كتاب الحج)

(هو) في اللغة: القصد إلى معظَّم، وفي الشريعة: (زيارة مكان مخصوص) أي: الكعبة المعظمة شرفها الله تعالى؛ (في زمان مخصوص)؛ أعني: أشهر الحج، (بفعل مخصوص) [٢٨٢/أ] من التلبية والطواف والوقوف وغيرها.

واعلم: أن للحج سبباً، وشرطاً للأداء، وشرطاً للوجوب.

أما الأوّل: فهو البيت المعظَّم؛ بدليل إضافته إليه في قوله تعالى: ﴿حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، وإليه أشار بقوله: «زيارة مكان مخصوص»، والإضافة في حجة الإسلام مجاز.

وأما الثاني: فهو الإحرام والمكان والوقت، أعني: أشهر الحج: شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة، وذكر بعضهم بدل الإحرام النية؛ لاستلزامه النية وغيرها على ما سيأتي.

فإن قيل: لو كان الأشهر شرطاً للأداء.. لزم جواز الحج في أول شوال، ولكنه لم يجز.

قلنا: إنما لم يجز ذلك؛ لأن الحج لما كان له أركان مختلفة.. شرع أداء كل منها في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لا يجوز تقديم واحد منها على آخر، ولا على وقته المخصوص، ولا في غير مكانه، حتى لو قدم.. لبطل، ولم يجز في أوّل شوال؛ لعدم كونه شرطاً.

وأما الثالث: فسيأتي تفصيله.

(فرض) لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، (في العمر مرة)؛ لقوله ﷺ حين قيل له: الحج في كلّ عام، أو مرة واحدة؟ قال: «لا، بل مرة، فما زاد.. فهو

على الْفَوْرِ، خلافاً لمُحَمدٍ.

متطوع»؛ ولأنه سببه البيت، وإنه لا يتعدد، فلا يتكرر الوجوب.

(على الفور) عند أبي يوسف ، وعن أبي حنيفة: ما يدلّ عليه؛ حيث سُئِلَ عمن له [مال] أيحج به أم يتزوج؟! فقال: بل يحج به؛ **فإن إطلاق الجواب بتقديم الحج،** مع أن التزوج قد يكون واجباً في بعض الأحوال، **دليل على أن الحج لا يجوز تأخيره،** والوجه فيه: ما رواه ابن ماجه مرفوعاً قال: «من أراد الحج.. فليتعجل»؛ ولأنه يختص بوقت مخصوص، والموت في سنة واحدة غير نادر، فيتضيق الوجوب.

فإن قيل: هذا يناقض ما اتفقوا عليه، من أنه فرض في العمر مرة، حتى لو أتى به في السنة الثانية.. لكان أداءً بالاتفاق لا قضاء، والتضييق ينافيه.

قلنا: حكم أبي يوسف بالتضييق ليس لانقطاع التوسع بالكلّية، بل للاحتياط، ولهذا كان التعجيل أفضل بالاتفاق، بخلاف وقت الصلاة؛ لأن الموت في مثله نادر، فلا يتضيق فيه أصلاً.

(خلافاً لمحمد) وهو قول الشافعي، هو يقول: فرض على التراخي؛ لأنه وظيفة العمر، فكان العمر فيه كالوقت في الصلاة، ولهذا ينوي الأداء في العام الثاني؛ ولأنه ﷺ حج في سنة عشر، وكان فرض الحج في سنة ست، ولو كان على الفور.. لما أخره، لكن التراخي عند محمد شرط أن لا يفوته بالموت؛ فإن فوته.. يأثم عنده، وعند الشافعي لا يأثم.

قلنا: إن ما نزل في سنة ست قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وهذا دليل على إتمام ما شرع فيه، وليس في ذلك دليل على الإيجاب من غير شروع، وإنما فرض بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وهي نزلت سنة تسع، وتأخيره إلى العاشرة؛ إمّا؛ لأنها نزلت بعد فوات الوقت، أو للخوف من المشركين على أهل المدينة؛ إذ كان لهم قرب عهد في ذلك الوقت، ونحن نقول بصحة نية الأداء في العام الثاني، ولا دلالة فيها على التراخي.

[مطلب: شرائط وجوب الحج]

بِشَرْطِ: إِسْلَامٍ، وحرِّيَّةٍ،...

ثم [٢٨٢/ب] كون ما ذكر مذهب محمّد هو المشهور.

وقال الشيخ أبو الفضل في «إشارات الأسرار»: قال محمد والشافعي: الحج يجب موسّعاً يحلّ فيه التّأخير، إلا إذا غلب على ظنه أنه إذا أخّر يفوت.

ثم ذكر في آخر كلام محمّد أنه إذا مات قبل أن يحج؛ فإن كان فجأة.. لم يلحقه إثم، وإن كان بعد ظهور أمارات.. يشهد معها قلبه بأنه لو أخر يفوت.. لم يحلّ له التأخير ويصير مضيّقاً عليه لقيام الدليل؛ فإن العمل بدليل القلب عند عدم وجود دليل فوقه واجب، هكذا ذكره صاحب «الكشف».

ثم قال: ما ذهب إليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة - أعني: شرطه أن لا يفوته بالموت، على ما ذكره الشيخان فخر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي - مشكل؛ لأن العاقبة مستورة، فلا يمكن بناء الأمر عليها، فالصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل، أعني: أنه لا يأثم بالتأخير ما لم يغلب الظن بالفوت، وإذا غلب الظن به.. يكون مضيقاً، كما قاله أبو يوسف.

[مطلب: شرائط وجوب الحج]

ثم شرع في بيان **الثالث**، أعني: شرط الوجوب، فقال:

(بشرط إسلام) لا يجب على الكافر؛ لعدم أهليته؛ ولأنه غير مخاطب بالفروع عندنا.

(وحرية) فلا يجب على العبد، ولو مدبراً، أو أم ولد، أو مكاتباً، أو مبعضاً، أو مأذوناً له في الحج، ولو بمكة؛ لإطلاق قوله ﷺ: «إيما عبد حج، ولو عشر حجج، ثم أعتق.. فعليه حجة الإسلام»، أي: لو قدر عليه، ولأنه لا ملك له، فلا قدرة؛ ولأنه مشغول بخدمة مولاه، ولو اشتغل بالحج.. لفات حق المولى في مدة طويلة، وحق

وعقلٍ، وبلوغٍ، وَصِحَّةٍ، وقدرةِ زَادٍ ....

العبد مقدّم على حق الله تعالى؛ لعدم احتياجه وهو محتاج إليه، بخلاف الصلاة والصّوم؛ فإن وقتهما يسير، ولا يحتاج فيهما إلى المال والمولى إن أذنه بالحج.. فقد أعاره منفعة نفسه، وهي ملك المولى، والحج لا يجب بقدرة عارية.

(وعقل)؛ فإنه شرط لصحة جميع التكاليف.

(وبلوغ) لقوله ﷺ: «أيما صبّي حجّ ثم بلغ.. فعليه حجة الإسلام»، واختلف في المعتوه؛ قيل: لا يجب عليه، واختاره فخر الإسلام؛ لوضع الخطاب عنه كالصبي.

وقيل: يجب احتياطاً، واختاره صاحب «التقويم».

(وصحّة)، أي: صحة الجوارح؛ إذ لا استطاعة بدونها والتكليف بحسبها، فالمقعد، والمفلوج، والمريض، والأعمى، والزَّمِن، ومقطوع الرجلين، والشيخ الذي لا يثبت على الراحلة بنفسه، والمحبوس، والخائف من السلطان بحيث يمنع من الخروج، إذا قدروا على الزاد والراحلة.. لا يجب عليهم الحج، ولا الإحجاج بمالهم، ولا الإيصاء به في المرض إن لم يسبق الوجوب هذه الأمراض، والشيخوخة بأن لم يملك ما يوصله إلّا بعدها، كذا في «فتح القدير».

وهذا في ظاهر الرواية عن صاحبيه: يجب الحج على هؤلاء إذا ملكوا الزاد، والرّاحلة، ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم [٢٨٣/أ] إلى المناسك؛ فإذا أوجب عليهم الحج إذا ملكوا ذلك.. وجب عليهم الإحجاج.

فلو أحجوا عنهم وهم آيسون من الأداء بالبدن، ثم صحّوا.. وجب عليهم الأداء بأنفسهم، وظهرت نفلية الأوّل؛ لأنه خلف ضروريّ، فتسقط عبارة «بالقدرة على الأصل».

(وقدرة زاد)، زاد المسافر: طعامه المتخذ لسفره، على ما في «المصباح»، والمراد به ههنا: نفقته ذاهباً وجائياً بلا تقتير، ولا إسراف، وهو معتبر في حق كل شيء بما يصح به بدنه في أكله وشربه، والناس متفاوتون فيه.

وراحلةٍ، ....

(وراحلة) هي: المركب من الإبل في اللغة، قال في «البحر»: وفيه إشارة إلى أنه لو قدر على غير الراحلة من بغل أو حمار.. فإنه لا يجب، ولم أره صريحاً، وإنما صرّحوا بالكراهة. انتهى.

فيه أن اشتراط الراحلة إنما هو لدفع الحرج والمشقة عنه، لا لذاتها، حتى لا تشترط على أهل مكة؛ لعدم المشقة في حقهم، ودفع المشقة موجود في البغل والحمار أيضاً.

قال في «الهداية»: ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة، وهو قدر ما يكتري به شق محمل، أو رأس زاملة إن أمكنه أن يكتري عقبه.. فلا شيء عليه؛ لأنهما إذا كانا يتعاقبان عليها مرحلة مرحلة.. لم توجد القدرة على الراحلة في جميع سفره.

هذا، وقال في «فتح القدير»: ينبغي أن يحمل قوله: «شق محمل أو رأس زاملة» على التوزيع؛ ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على رأس زاملة بالنسبة إلى بعض الناس، وبالنسبة إلى بعض آخرين لا يتعلق إلا من قدر على شق محمل؛ لأن حال الناس مختلف ضعفاً وقوة وجلداً ورفاهية، فالمرفّه: لا يجب عليه الحج إذا قدر على رأس زاملة، وهو الذي يقال في عرفنا: راكب مقتب؛ أي: البعير الذي يحمل عليه متاع المسافر لأنه لا يستطيع السفر بذلك، بل قد يهلك؛ لضعف بدنه، فلا يجب في حق هذا الشخص، إلا إذا قدر على شق محمل؛ لأن الراكب يكفي أحد جانبي المحمل؛ ومثل هذا يقال في الزاد أيضاً.

فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادراً على الزاد، بل ربما يهلك مرضاً بمداومته ثلاثة أيام إذا كان مترفّهاً، معتاد اللحم والأطعمة المترفهة؛ بل لا يجب على مثل هذا، إلا إذا قدر على ما يصح معه بدنه.

ثم المراد: قدرته على الزاد والراحلة في أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده، لا قبله، ولا بعده، حتى لو ملكها قبله.. فله أن يصرفها إلى حيث شاء، حتى لم يبق له شيء عند خروجهم، على ما في شرح «النقاية» عن شرح «الطحاوي»، وليس يلزم

عليه الحج، على ما في «التبيين»؛ ولهذا قال في التفسير: إذا كان له مال يكفي للحج، وليس له مسكن، ولا خادم، أو خاف العزوبة، فأراد أن يتزوج، وصرف الدراهم إلى ذلك:

إن كان قبل خروج أهل بلده إلى الحج.. يجوز؛ لأنه لم يجب الأداء بعد.

وإن كان وقت الخروج.. فليس له ذلك؛ لأنه قد وجب عليه.

وقال في «فتح القدير»: وشرط وجوبه: الإسلام، حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره، ثم أسلم بعدما افتقر.. لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة، بخلاف ما لو ملكه مسلماً، فلم يحج حتى افتقر، حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه.

والحرية والعقل والبلوغ أيضاً، [٢٨٣/ب] فلا يجب قبل أشهر الحج، حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها.. كان في سعة من صرفها إلى غيره، وأفاد هذا قيداً في صيرورته ديناً إذا افتقر، هو: أن يكون مالكاً في أشهر الحج، فلم يحج.

والأولى أن يقال: إذا كان قادراً وقت خروج أهل بلده؛ إن كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعد المسافة، أو قادراً في أشهر الحج إن كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر.. تقرر ديناً، وإن ملك في غيرها وصرفها إلى غيره.. لا شيء عليه.

واقتصر في «الينابيع» على الأول فقال: ولا يجب إلا على القادر وقت خروج أهل بلده؛ فإن ملكها قبل أن يتأهب أهل بلده للخروج.. فهو في وسعة من صرفها حيث شاء؛ لأنه لا يلزمه التأهب في الحال.

وما ذكرناه أولى؛ لأن هذا يقتضي أنه لو ملك في أوائل الأشهر وهم يخرجون في أواخرها.. جاز له إخراجها، ولا يجب عليه الحج. انتهى ما في «فتح القدير».

ثم القدرة على الزاد: لا تثبت إلا بالملك لا بالإباحة.

والقدرة على الراحلة: لا تثبت إلا بطريق الملك أو الإجارة، لا بالعارية والإباحة.

وَنَفَقَةِ ذَهَابِهِ وإيابهِ، فضلت عَن حَوَائِجهِ الْأَصْلِيَّةِ،..........................

فلو وهب له مال ليحج به.. لا يجب عليه قبوله؛ سواء كان الواهب ممن تعتبر منته كالأجانب، أو لا تعتبر كالأبوين والمولودين؛ لأن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها.

(**ونفقة ذهابه وإيابه فضلت**) أي: كل من الزاد والراحلة (**عن حوائجه الأصلية**) من مسكنه، وفرسه، وسلاحه، وثيابه، وعبد خدمته، وآلات حرفته، وقضاء ديونه، وأثاث بيته.

ولو كان له دار يستغني عن سكناه.. يجب بيعه ليحج به؛ لأنه ليس مشغولاً بالحاجة الأصلية، بخلاف ما إذا كان سكنه وهو كبير، يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه: ويحج بالفضل؛ فإنه لا يجب بيعه لذلك.

كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالإجارة اتفاقاً، بل إن باع واشترى قدر حاجته وحجّ بالفضل.. لكان أفضل.

والعبد الذي لا يستخدمه والمتاع الذي لا يمتهنه كالدار التي لا يسكنها.. يجب بيعها والحج بها.

وقال في «قاضي خان»: وقال بعض العلماء: إن كان الرجل تاجراً يعيش بالتجارة، فملك مالاً مقدار ما لو دفع عنه الزاد والراحلة لذهابه وإيابه، ونفقة أولاده وعياله من وقت خروجه إلى وقت رجوعه، ويبقى له بعد رجوعه رأس مال التجارة التي كان يتجر بها.. كان عليه الحج، وإلا.. فلا.

وإن كان محترفاً: يشترط لوجوب الحج أن يملك الزاد والراحلة ذهاباً وإياباً، ونفقة أولاده وعياله من خروجه إلى رجوعه، ويبقى له آلات حرفته، وحراثه إن كان من الحراثين من البقر ونحو ذلك.. يجب عليه الحج، وإلا.. فلا، وإن كان صاحب ضيعة؛ إن كان له من الضياع ما لو باع مقدار ما يكفي لزاد وراحلة ذهاباً وإياباً، ونفقة

وَنَفَقَةِ عِيَالِهِ إِلَى حِينِ عودِهِ، مَعَ أَمنِ الطَّرِيقِ، ....

أولاده وعياله من خروجه إلى رجوعه، ويبقى له من الضيعة قدر ما يعيش بغلة الباقي.. يجب عليه الحج، وإلا.. فلا. انتهى.

ولو كان له أرض وكروم.. فهو كالضيعة كما عرفتها.

(ونفقة عياله) [٢٨٤/أ]، أي: من يلزمه نفقته شرعاً، على ما في «فتح القدير»؛ لأن النفقة حق مستحق له، وحق العبد مقدّم على حق الله تعالى، ومن نفقة عياله: كسوتهم (إلى حين عوده).

وعن أبي حنيفة: لابد أن يكون له قوت يوم بعد رجوعه، وعن أبي يوسف: قوت شهره؛ لأنه لا يمكنه التكسب كما قدم، فيقدر بالشهر.

(مع أمن الطريق)؛ لأن الاستطاعة لا تثبت دونه، والمعتبراً أمنه وقت خروج أهل بلده، وإن كان مخيفاً في غيره، وحقيقة الأمن أن يكون الغالب فيه السّلامة على ما اختاره أبو الليث، وعليه الاعتماد.

وتوسط البحر عذر لعموم الأمن فيه، وقال الكرماني: إن [كان] الغالب فيه السلامة، من موضع جرت العادة بركوبه.. يجب، وإلا.. فلا.

وسيحون وجيحون والفرات أنهار لا بحار.

ثم قيل: إن أمن الطريق شرط لنفس الوجوب، حتى لا يجب عليه الإيصاء عند فقده، وهو المروي عن أبي حنيفة، وإليه ذهب ابن شجاع، وقال القاضي أبو حازم: إنه شرط لوجوب الأداء؛ لأن النبي ﷺ إنما فسّر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سُئِل عنها، فلو كان أمن الطريق من الاستطاعة.. لذكره أيضاً؛ لعدم جواز تأخير البيان عن محله.

فعلى هذا: يجب عليه الإيصاء إذا مات قبل أمن الطريق؛ لثبوت أصل الوجوب في ذمته على هذا القول، وأما إذا مات بعد أمن الطريق.. فالإيصاء واجب بالاتفاق، على ما في «فتح القدير».

وَزوجٌ أَو مَحْرَمٌ للْمَرْأَةِ إِن كَانَ بَينهَا وَبَين مَكَّةَ مَسَافَةُ سَفَرٍ.

(وزوج أو محرم) - أي: من يحرم عليه نكاحها على التأبيد: بقرابة، أو رضاع، أو صهارة - (للمرأة)، شابة أو عجوز؛ لإطلاق النصوص، ولا بد أن تكون بالغة؛ لأن الكلام فيمن يجب عليه الحج، وأما الصبية التي لم تبلغ حدّ الشهوة.. فقالوا: تسافر هي بلا محرم؛ فإذا بلغتها.. لا تسافر إلا به.

وقال ابن الهمام: ينبغي أن يكون معنى قولهم: (فإذا بلغتها.. لا تسافر إلا به) لا تعان على السفر، ولا تستصحب؛ فإنها غير مكلفة ما لم تبلغ، وبلوغها حد الشهوة لا يستلزم بلوغها.

وكما يشترط للمرأة المحرم.. كذلك يشترط عدم العدة، على ما في «فتح القدير».

والاختلاف المارّ في أمن الطريق في أنه شرط لأصل الوجوب، أو لوجوب الأداء: ثابتٌ هنا أيضاً.

فعلى قول من قال: إنه شرط الأداء.. وجب عليها أن تتزوج وتحج إذا لم تجد محرماً.

وعلى قول من قال: إنه شرط الوجوب.. لا يجب عليها التزوج.

(إن كان بينها وبين مكة مسافة سفر)، لما رواه مسلم: «لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها محرم»؛ ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة، حتى إذا لم يكن محرمها أميناً عليها.. لا يجوز السفر معه؛ لأن المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها، وهو مفقود فيه.

وقال الشافعي: يجوز لها السفر إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات؛ لحصول الأمن بالمرافقة.

ولنا: ما رويناه؛ ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة، وتزداد الفتنة بانضمام غيرها من النساء إليها، حتى حرمت الخلوة بالأجنبية.

وَلَا تحجُّ بِلَا أَحدِهِمَا. وَشُرِطَ: كَونُ الْمحرمِ عَاقِلاً، بَالغاً، غيرَ مَجُوسِيّ، ولا فاسقٍ، وَنَفَقَتُهُ عَلَيْهَا، وتحجُّ مَعَهُ حجَّةَ الْإِسْلَامِ بِغَيْرِ إِذنِ زَوجهَا.

فَلَو أحرمَ صبيٌّ أَو عبدٌ فَبلَغَ ....

وإن كان معها غيرها، لا تقدر على الركوب والنزول. [٢٨٤/ب] وحدها، فتحتاج إلى من يركبها وينزلها من المحارم والزوج، فعند عدمهم فاتت الاستطاعة.

بخلاف من أسلمت في دار الحرب، حيث يجوز لها الخروج إلى دار الإسلام بلا محرم أو زوج، وإن طالت المدة؛ لضرورة الخوف على نفسها، حتى لو وصلت إلى جيش من المسلمين في دار الحرب وصارت آمنة.. لم يكن لها بعد ذلك أن تسافر بدون المحرم، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما مدة سفر، حيث يجوز لها الخروج أيضاً بلا محرم؛ لعدم شرط المحرم فيها، إلا أن تكون معتدة؛ فإنها لا يجوز لها الخروج أصلاً، وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: يكره لها الخروج وحدها بلا محرم مسيرة يوم.

(**ولا تحج بلا أحدهما**)، ولها أن تحج بأيّهما شاءت، ولم يكن للزوج أن يمنعها من الخروج مع محرمها إذا خرجت عند خروج أهل بلدها أو قبله بيوم أو يومين؛ ويمنعها من الإحرام إلى أدنى المواقيت، وبمكة إلى يوم التروية، وإن أحرمت قبل ذلك.. له أن يحللها.

(**وشرط كون المحرم عاقلاً بالغاً**)؛ لعدم حصول الصيانة من المجنون والصبي.

(**غير مجوسي**)؛ لأنه يعتقد إباحة نكاحها فلا نأمنه على نفسها.

(**ولا فاسق**) لعدم الأمن منه على نفسها ولو مسلماً، فلا يحصل المقصود، ولا يضر كون المحرم ذمياً غير مجوسي بعد حصول الأمن.

(**ونفقته**) - أي: نفقة المحرم - (**عليها**)؛ لأنها تتوسل به إلى أداء المقصود.

(**وتحج**) - أي: المرأة - (**معه حجة الإسلام**)؛ احترازاً عن حجة التطوع؛ إذ ليس لها أن تحج مع المحرم للتطوع (**بغير إذن زوجها**).

ثم فرّع على اشتراط البلوغ والحرية، بقوله: (**فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ**)

أَو عَتَقَ فَمضى.. لَا يجوزُ عَن فَرْضِهِ.

فَإِن جدَّدَ الصَّبِيُّ إِحْرَامَهُ لِلْفَرضِ.. صَحَّ، بِخِلَافِ العَبْدِ.

[مطلب: فرائض الحج]

وفرضه: الْإِحْرَامُ، ....

الصبي، (**أو عتق**) العبد، (**فمضى**) كل واحد منهما (.. **لا يجوز عن فرضه**)؛ أي: فرض كل منهما؛ لأن إحرامهما انعقد لأداء النفل، فلا ينقلب لأداء الفرض؛ كصبي توضأ وشرع في الصلاة وبلغ فيها بالسن، فنوى أن تكون تلك الصلاة فرضاً، فإنها.. لا تنقلب؛ لأن نيته انعقدت للنفل.

بخلاف ما إذا توضأ الصبي، ثم بلغ بالسن، ثم صلى بذلك الوضوء.. جازت صلاته؛ لعدم احتياج الوضوء إلى النية، والشرط الغير المحتاج إلى النية في وجوده.. يعتبر حصوله لا تحصيله، والإحرام شرط يحتاج في حصوله إلى النية.

(**فإن جدّد الصبي إحرامه للفرض**)، أي: بعد بلوغه قبل الوقوف بعرفة، ونوى به حجة الإسلام (.. **صح**) عن حجة الإسلام؛ لكونه أهلاً.

(**بخلاف العبد**)؛ لأن إحرام الصبي غير لازم في الابتداء؛ لعدم الأهلية، حتى لو تناول شيئاً من محظورات الحج.. لم يلزمه شيء من الجابر، فيجوز نسخه والشروع في غيره.

وأما إحرام العبد.. فلازم؛ لكونه مخاطباً به، حتى لو أصاب صيداً.. كان عليه الصيام، فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره، فلو جدده بعد عتقه.. لم يصح.

والكافر والمجنون بمنزلة الصبي، فلو أسلم أو أفاق فجدد الإحرام.. صح، كذا في «فتح القدير».

[مطلب: فرائض الحج]

(**وفرضه**) أي: فرض الحج، وهو أعم من الشرط والركن (**الإحرامُ**): وهو **في اللغة** مصدر: «أحرم» إذا دخل في الحرم، **وفي الشرع**: تحريم المباحات على نفسه

وَهُوَ شَرطٌ، الْوُقُوفُ بِعَرَفَةَ، وَطوافُ الزِّيَارَةِ وهما ركنان.

[مطلب: واجبات الحج]

وواجبُهُ: الْوُقُوفُ بِمُزْدَلِفَةَ، وَالسَّعْيُ بَين الصَّفَا والمروةِ، وَرميُ الْجمارِ،

لأداء هذه العبادة، [٢٨٥/أ] وحصوله بالنية والتلبية؛ فإذا نوى ولبى.. فقد أحرم.

وثبت فرضيته بالإجماع، وهو بمنزلة تحريمة الصلاة، (وهو شرط) عندنا؛ لأنه يدوم إلى الحلق ويجامع كل ركن، ولو كان ركناً.. لما كان كذلك، ويجوز تقديمه على أشهر الحج أيضاً، والركن لا يجوز تقديمه.

(والوقوف بعرفة)، ولو ساعة.

(وطواف الزيارة)، وهو الطواف بعد الوقوف بعرفة في يوم من أيام النحر، ويكره تأخيره عن أيام النحر، وفرضيته ثبتت بالإجماع.

(وهما ركنان) لتوقف حقيقة الحج عليهما؛ كأركان الصلاة بعد انعقاد التحريمة، لكن عندنا الركن أربعة من سبعة أشواط، والثلاثة واجب، خلافاً للشافعي؛ فإن السبعة كلها ركن عنده.

[مطلب: واجبات الحج]

(وواجبه: الوقوف بمزدلفة) ولو ساعة، وهو موضع ازدلف فيه آدم مع حوّاء، أي: دنا.

(والسعي بين الصفا والمروة) جبلان شرقيان، الأول مائل إلى جنوب البيت، والثاني إلى شماله، وما بينهما ستة وستون وسبعمائة ذراع[1].

(ورمي الجمار) للآفاقي وغيره.

---

(١) أي: ما يقارب بالمتر: (٣٦٨)م.

وَطوافُ الصَّدَرِ للآفاقي، وَالْحلقُ أوَ التَّقْصِيرُ، وكلُّ مَا يجبُ بِتَرْكِهِ الدَّمُ.

وَغَيرها: سنَنٌ وآدابٌ.

وأشهرُهُ: شَوَّالٌ وَذُو الْقعدَةِ وَالْعشرُ الأَوَّلُ من ذِي الْحجَّةِ.

وَيكرهُ الْإِحْرَامُ لَهُ قبلهَا.

و(وطواف الصَّدَر) ويسمى: طواف الوداع أيضاً، وقيل: إنه سنة (للآفاقي) إلا أنه خفف عن الحائض.

والمكي، ومن هو في حكمه ممن هو دون الميقات.. لا يجب عليه هذا الطواف بالاتفاق؛ لأنهم لا يفارقون البيت، والوداع للمفارق.

ولو نوى الآفاقي الإقامة قبل النفر الأول.. صار من أهل مكة، ولو نواها بعده.. لزم طواف الصدر.

(والحلق) أي: قطع شعر الرأس بالموسى عند الخروج عن الإحرام، (أو التقصير)، أي: قطع شعر الرأس بشيء.

(وكل ما يجب بتركه الدم)، على ما سيأتي بيانه (وغيرها)، أي: غير الفروض والواجبات (سننٌ وآداب) على ما سيأتي بيانه.

(وأشهره شوال وذو القعدة والعشر الأول من ذي الحجة)، وهكذا روي عن العبادلة الثلاث وعبد الله بن زبير.

(ويكره الإحرام له)، أي: للحج (قبلها) أي: قبل أشهر الحج، ولو أحرم له قبلها.. صح مع الكراهة، وانعقد حجّاً، خلافاً للشافعي؛ فإن عنده لا يصير عن الحج، بل يصير محرماً بالعمرة؛ لأنه ركن عنده، فلا يتحقق قبل أوانه، وهو شرط عندنا على ما مر، فأشبه الطهارة في حق جواز التقديم على الوقت، وإنما كره حذراً عن الوقوع في المحظور بطول الزمان لا للتقديم، وما روي مرفوعاً: «المُهلُّ بالحج في غير أشهر الحج: مُهِلٌّ بالعمرة» فشاذ لا يعتمد عليه.

وَالْعمْرَةُ سنَّةٌ.

[مطلب: في المواقيت]

والمواقيتُ للمدينيينَ: ذُو الحليفة.

وللشاميِّينَ: جُحفةٌ.

وللعراقيين: ذاتُ عِرقٍ.

(والعمرة سنة) عندنا، وقال الشافعي: فرض، لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

ولنا: ما رواه الترمذي عن جابر قال: سئل رسول الله ﷺ عن العمرة أواجبة هي؟! قال: «لا، وإن يعتمروا.. فهو أفضل»؛ ولأنها تؤدى بنية غيرها؛ فإن من فاته الحج يتحلل بها، وذلك أمارة السنية، ولا حجة له في الآية؛ لأن القران في النظم.. لا يقتضي القران في الحكم، ولو سلم.. فقرانها إنما هو في الإتمام، وذلك إنما يكون بعد الشروع.

[مطلب: في المواقيت]

(والمواقيت) جمع ميقات وهو الوقت المعين، واستعير للمكان المعين؛ أي: الأمكنة التي يبدأ فيها بأفعال الحج، ولا يجوز تجاوزها بلا إحرام [٢٨٥/ب].

(للمدينيين: ذو الحليفة) - بضم الحاء المهملة وبفتح اللام - موضع بينه وبين مكة نحو عشرة مراحل أو تسع، وبينه وبين المدينة نحو ستة أميال، وهو أبعد المواقيت من مكة.

(والشاميين: جحفة) - بضم الجيم وسكون الحاء المهملة - وهي على نحو ثلاث مراحل من مكة على طريق المدينة.

(وللعراقيين: ذات عرق) هو من مكة نحو مرحلتين، وهو بكسر العين وسكون الراء المهملتين.

وللنجديِّينَ: قَرْن.

ولليمنييِّنَ: يَلَمْلَم.

لأَهْلهَا وَلمن مرَّ بهَا.

وَيحرمُ تَأْخِيرُ الْإِحْرَامِ عَنْهَا لمن قصدَ دُخُولَ مَكَّةَ.

وَجَازَ التَّقْدِيمِ، ....

(وللنجديين) - النجد: بلاد معروفة من جزيرة العرب، أولها من ناحية الحجاز: ذاتُ عرق، وآخرها من سواد العراق.. فهي بين الحجاز والعراق: **(قرن)** هو: بسكون الراء- جبل معروف مشرف على عرفات، ويقال له: قرن المنازل وقرن الثعالب، وقال الجوهري: هو بفتح الراء، وغلّطوه بأنه بالفتح: قبيلة باليمن يقال لهم بنو قَرَن وأويس منها، والصواب في الميقات: السكون.

(ولليمنيين: يلملم) - هو بفتح التحتانية وفتح اللامين - جبلٌ من جبال تهامة على مرحلتين من مكة.

فإن قيل: كيف يصح هذا، وقد قال في «البخاري»: إن ابن عمر يزعم أن رسول الله ﷺ قال: «ويهل أهل اليمن من يلملم»، ولم أفقه هذه من رسول الله ﷺ.

قلنا: قال الرافعي: اليمن تشتمل على نجد وتهامة ، وكذلك الحجاز، وإذا أطلق ذكر نجد.. كان المراد منه نجد الحجاز، وميقات النجديين جميعاً قرن، وإذا قلنا: ميقات اليمن يلملم.. أردنا بها تهامة لا كل اليمن، كذا في الكرماني.

(لأهلها)، أي: هذه المواقيت لأهلها، **(ولمن مرَّ بها)** هكذا وقت رسول الله ﷺ على ما في «البخاري» وغيره.

وفائدة التوقيت المنع عن تأخير الإحرام عنها لا عن تقديمها؛ لأن التقديم جائز بالإجماع، على ما أشار إليه بقوله: **(ويحرم تأخير الإحرام عنها لمن قصد دخول مكة، وجاز التقديم)**، والذي ظهر منه، أن من أتى ميقاتاً من المواقيت لقصد دخول مكة.. وجب عليه الإحرام، ويحرم تأخيره؛ سواء كان يمرّ بعده على ميقات إحرام؛

وَهُوَ أَفضلُ.

وَيحَلُّ لمن هُوَ داخلَها دُخُولُ مَكَّةَ غيرَ مُحرِمٍ، ....

كالمدني إذا أتى ذا الحليفة لقصد مكة.. وجب عليه الإحرام، ويحرم تأخيره إلى جحفة ميقات الشاميين، ويدل عليه ما روي عن أبي حنيفة: أن عليه دماً، وتعقبه في «فتح القدير»؛ حيث قال: المسطور خلافه في مواضع، ونوره بما نقله عن الكافي للحاكم الشهيد قال: ومن جاوز وقته غير محرم، ثم أتى وقتاً آخر فأحرم منه.. أجزأه، ولو كان أحرم من وقته.. كان أحب. انتهى.

ويؤيد ما في «الكافي» ما روي أنه ﷺ قال: «هنّ لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن» فمن جاوز ميقاته إلى الميقات الثاني.. صار من أهل الثاني، فعلم منه أن المنع من التأخير في قوله ﷺ: «لا تجاوز الميقات إلا بإحرام» مقيد بالميقات الأخير.

قال في «النهاية»: اعلم: أن البيت لما كان معظماً مشرفاً.. جعل له حصن وهو مكة، وحمىً وهو الحرم؛ وللحرم حرم وهو المواقيت، حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بإحرام تعظيماً للبيت، والأصل فيه: أن كلّ من قصد مجاوزة ميقاتين.. لا يجوز إلا بالإحرام، [٢٨٦/أ] ومن قصد مجاوزة ميقات واحد.. حلّ له بغير إحرام.

بيانه: أن من أتى ميقاتاً بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة.. لا يجوز إلا بالإحرام؛ لأنه قصد مجاوزة ميقاتين؛ ميقات أهل الآفاق، وميقات أهل الحل، والحيلة لمن أراد دخوله بغير إحرام أن يقصد الآفاقي بستان بني عامر، أو غيره من الحل، فلا يجب الإحرام؛ لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد. انتهى.

(وهو) أي: التقديم (أفضل)؛ لأن المشقة فيه أكثر، والتعظيم فيه أوفر.

وقيل: إنما يكون أفضل إذا كان يملك نفسه أن لا يقع في محظور.

(ويحلّ لمن هو داخلها) - أي: داخل الميقات، والمراد بالداخل: غير الخارج، فيشمل من كان في نفس الميقات أيضاً - (دخول مكة غير محرم)، أي: لحاجته بلا

وَوَقْتُهُ: الْحلُّ، وللمكِّيِّ فِي الْحَجِّ: الْحرمُ، وَفِي الْعُمرَةِ: الْحِلُّ.

قصد الحج أو العمرة؛ لأنه يكثر دخوله مكة، وفي إيجاب الإحرام في كلّ مرة حرج بيّن؛ فصاروا كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها، ثم دخولها بغير إحرام، بخلاف ما إذا قصد أداء النسك؛ لأنه يتحقق أحياناً.. فلا حرج فيه.

(ووقته) أي: وقت من لا يكون خارجاً عن الميقات، سواء كان في الميقات نفسها أو داخلها: (الحل)، قال في «الهداية»: معناه: الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم؛ لأنه يجوز إحرامه من دويرة أهله، وما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد. انتهى.

وقال في النّهاية: وهذا الدليل لبيان ما ادعاه من معنى الحلّ، بأن المراد من الحل المطلق في قوله: «فوقته»: الحل الذي هو بين الميقات وبين الحرم، لا الحل الذي هو خارج الميقات، إذ لو كان المراد منه خارج الميقات.. لما جاز لمن كان داخل الميقات أن يحرم من دويرة أهله، كما لا يجوز ذلك للآفاقي، الذي هو خارج الميقات؛ فلمّا حلّ لمن كان داخل الميقات أن يحرم من دويرة أهله.. علم أن المراد منه هو الحل الذي هو داخل الميقات، وبعد ذلك لا يتفاوت في حق داخل الميقات جميع أمكنة ذلك الحل، فيحرم من أيّ موضع شاء؛ لورود الأثر به. انتهى.

وهذا لأن ما وراء الميقات إلى الحرم مكان واحد في حقه.

(وللمكي) - أي: من سكن في مكة، أو في أرض الحرم؛ لأن حكمهما واحد في حق الميقات، على ما في «فتح القدير» - (في الحج: الحرم، وفي العمرة: الحلّ)؛ لأنه ﷺ أمر أصحابه بأن يحرموا بالحج من جوف مكة، وأمر أخا عائشة رضي الله عنها عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم وهي في الحل.

قيل: بينها وبين مكة أربعة أميال، وهي ميقات للمعتمرين؛ ولأن أداء الحج في عرفة وهي في الحل، فيكون الإحرام من الحرم؛ ليتحقق نوع السفر وأداء العمرة في الحرم، فيكون الإحرام من الحل، ليتحقق نوع سفر أيضاً، إلا أن التنعيم أفضل، لما رويناه من أثر عائشة.

قال في «النّهاية»: ولو خرج المكي من مكة لحاجة له، فبلغ الوقت ولم يجاوزه حتى عاد.. فله أن يدخل مكة بغير إحرام، ولو جاوز الوقت.. لم يكن له أن يدخل مكة إلا بالإحرام؛ لأنه لما وصل إلى الميقات.. صار من أهله فيحرم كأهل ذلك الموضع.

*　　*　　*

(فصلٌ)

وَإِذا أَرَادَ الإِحرامَ.. نُدِبَ أَن يُقَلِّمَ أَظَافِيرَهُ، ويقصَّ شَارِبَهُ، ويحلقَ عانتَهُ، ثمَّ يتَوَضَّأُ أَو يغْتَسلُ، وَهُوَ أفضلُ، ويلبسُ إِزاراً ورداءً جديدَينِ أبيضَينِ، وَهُوَ أفضلُ، وَلَو كَانَا غَسيلَينِ أَو لَو لبسَ ثوباً وَاحِداً يسترُ عَوْرَتَهُ.. جَازَ.

وَيَتَطَيَّبُ ....

(فصل)

في بيان الإحرام بعد بيان موضعه [٢٨٦/ب]

(**وإن أراد الإحرام.. ندب أن يقلم أظافيره، ويقص شاربه، ويحلق عانته، ثم يتوضأ أو يغتسل وهو أفضل**)؛ لأنه ﷺ اغتسل لإحرامه، ولأن كل ذلك للنظافة، والغسل أتم فيها حتى تؤمر به الحائض، وإن لم يقع عن الغسل الفرض؛ لأنه لمحض النظافة لا لأداء الواجب، ولهذا صحّ قيام الوضوء مقامه؛ كما في الجمعة، وهو الأصل في كل غسل يكون للنظافة.

(**ويلبس إزاراً ورداءً جديدين أبيضين وهو أفضل**)؛ لأنه ﷺ ائتزر وارتدى؛ ولأنه ممنوع عن لبس المخيط، ولا بد من ستر العورة ودفع الحر، وذلك فيما ذكرناه، والجديد أقرب إلى الطّهارة، فيكون أفضل، والإزار من الخصر، والرداء من الكتف.

وفي «النهاية»: ويدخل الرداء تحت يمينه، ويلقيه على كتفه الأيسر، ويبقي كتفه الأيمن مكشوفاً.

(**ولو كان غسيلين أو لبس ثوباً واحداً يستر عورته.. جاز**) والسنة أن يلبس اثنين إزاراً ورداءً.

(**ويتطيب**)، أي: بأيّ طيب كان، مما يبقى عينه بعد الإحرام، أو لا يبقى في ظاهر الرواية، وعن محمد - وهو قول الشافعي -: يكره أن يتطيب مما يبقى عينه بعد الإحرام؛ لأنه ينتفع بما بقي بعد إحرامه، وهو ممنوع عن ذلك كالمسك والغالية.

وَيُصلِّي ركعيتَنِ.

فَإن كَانَ مُفرداً بِالْحَجِّ.. يَقُولُ عقبيهما: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فيسِّرهُ لي، وتقبَّلْهُ منِّي»، وَإِن نوى بِقَلْبِه.. أَجْزَأَه، ثمَّ يُلَبِّي فَيَقُولُ: «لبَّيْكَ اللَّهُمَّ لبيْكَ، لبيْكَ لَا شريكَ لَكَ لبَّيْك، إنَّ الْحَمدَ وَالنعْمَةَ لَكَ وَالْملكَ، لَا شريكَ لَكَ».

ووجه الظاهر: ما رواه البخاري أن عائشة قالت: كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم وهو مطلق؛ ولأن الممنوع عنه التطيب بعد الإحرام، وما بقي في بدنه بعد إحرامه كالتابع له؛ لاتصاله به.

(ويصلي ركعتين) لحديث جابر أن رسول الله ﷺ صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه، ولا يصلي في الوقت المكروه، ويجزئه المكتوبة.

(فإن كان مفرداً بالحج) وهو الذي يريد الحج فقط (.. يقول عقيبهما) - أي: الركعتين -: (اللهم إني أريد الحج فيسّره لي وتقبله مني)؛ لأن أداءها في أزمنة متفرقة وأماكن متباينة، فلا يعرى عن المشقة عادة، فيسأل الله التيسير، بخلاف الصّلاة؛ لأن مدّتها يسيرة، وأداءها متيسر، فلا حاجة إلى ذكر مثل هذا الدعاء.

(وإن نوى) الحج (بقلبه أجزأه) لحصول المقصود.

(ثم يلبّي) عقيب صلاته، لما روى أنه ﷺ لبّى في دبر صلاته، وإن لبّى بعدما استوت به راحلته.. جاز، ولكن الأول أفضل لما رويناه.

ثم فسّر التلبية بقوله: (فيقول: لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إن الحمد) بكسر الهمزة عند محمد والكسائي والفراء على الاستئناف لزيادة الثناء، وبفتحها عند أبي حنيفة على التعليل، أي: لبّيك؛ لأن الحمد والنعمة لك.

وعن الخطابي: الفتح رواية العامة، والأول أصح عند بعض مشايخنا.

(والنعمة لك والملك، لا شريك لك)، وهذا إجابة لدعاء الخليل على الأصح، لما صحّحه الحاكم عن ابن عباس: أنه لما فرغ إبراهيم عليه السلام من بناء البيت قال: يا رب إني قد فرغت، فقال: أذّن في النّاس بالحج، قال: يا رب وما يبلغ

وَلَا ينقصُ مِنْهَا، ويجوزُ الزيادةُ.

فَإِذا لبّى نَاوِياً.. فقد أحرمَ؛ ....

صوتي، قال: أذّن وعليّ البلاغ، قال: يا ربّ كيف أقول؟ قال: قل: يا أيها الناس كتب عليكم الحجّ، حجّ البيت العتيق، فسمعه من بين السّماء والأرض.

(ولا ينقص منها)؛ لأنها هي المأثورة باتفاق الرواة، وعن محمّد بن الفضل أنه لو قال: «اللهم» فقط.. كان على الاختلاف الذي في [٢٨٨/أ] الصلاة، فمن قال يصير به شارعاً في الصلاة.. قال: يصير به محرماً أيضاً، ومن لا.. فلا.

(ويجوز الزيادة) عليها؛ لما روي في «الصحاح» أن أجلّاء الصحابة كانوا يزيدون عليها؛ لأن المقصود الثناء وإظهار العبودية، فلا يمنع من الزيادة.

وعن الشافعي أنه يقول: إن الزيادة على المأثور مكروه؛ كما في الأذان، وهو محجوج بما عن الصحابة من الزيادة.

وكان ابن عمر يقول: إذا استوت به راحلته: لبّيك وسعديك، والخير بين يديك، والرغبات إليك، والعمل لديك.

والقياس على الأذان فاسد؛ لوجود الفارق بينهما.

(فإذا لبّى ناوياً) أي: للحج أو العمرة (.. فقد أحرم)؛ أما لزوم النية فيه.. فلكونه عبادة، وأما لزوم التلبية.. فلأنه عقد على أداء العبادة التي تشتمل على أركان مختلفة، فلا بد للشروع فيه من ذكر يقصد به التعظيم؛ سواء كان بنيته أو غيرها، عربياً أو غيره، أو ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدي، ولكن العربي أفضل.

وقال الشافعي وأبو يوسف في رواية عنه: إنه يصير شارعاً بمجرد النية بلا تلبية؛ لأنه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات، وكل ما هو كذلك.. يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصّوم.

قلنا: التزامه الكف في الإحرام ممنوع؛ لجواز أنه التزم بنيته أداء الأفعال فقط، بخلاف الصوم؛ فإن الكف فيه ركن فشملته النية قصداً.

فليتَّقِ: الرَّفَثَ والفسوقَ، والجدالَ، وَقتلَ صيدِ الْبرِّ، ....

وفي «فتح القدير»: إذا أبهم الإحرام بأن لم يعين ما أحرم به من الحج أو العمرة.. جاز، وعليه التعيين قبل أن يشرع بالأفعال؛ فإن لم يعين حتى طاف شوطاً واحداً.. كان إحرامه للعمرة، وكذا إذا أحصر قبل الأفعال والتعيين فتحلل بدم.. تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها، لا قضاء حجه، وكذا إذا جامع فأفسد ووجب عليه المضي في الفاسد.. فإنما يجب عليه المضي في عمرة.

ولو أحرم مبهماً، ثم أحرم ثانياً بحجة.. فالأول للعمرة.

أو بعمرة: فالأول للحجة.

ولو لم ينو بالثاني أيضاً شيئاً.. كان قارناً.

وإن عين شيئاً ونسيه.. فعليه حجة وعمرة احتياطاً؛ ليخرج عن العهدة بيقين، ولا يكون قارناً؛ فإن أحصر.. تحلل بدم واحد ويقضي حجة وعمرة.

وإن جامع.. مضى فيهما ويقضيهما، إن شاء.. جمع، وإن شاء.. فرّق.

(فليتق الرفث) أي الجماع، وقيل: الفحش من الكلام.

وفي «فتح القدير»: الرفث الجماع، أو ذكر الجماع ودواعيه بحضرة النساء؛ فإن لم يكن بحضرتهن.. لا يكون رفثاً.

(والفسوق) أي: الخروج عن حدود الشرع.

(والجدال) أي: الخصام مع الرفيق، والخادم، والمكاري.

وقيل: هو جدال المشركين، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾؛ لأنه نهي على صيغة النفي، وإلا.. يلزم الحلف في كلام الله تعالى؛ لوجودها من بعض الأشخاص.

(وقتل صيد البرّ) لا البحر؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾.

وَالْإِشَارَةَ إِلَيْهِ، وَالدَّلَالَةَ عَلَيْهِ، وَقتلَ الْقملِ، والتطيُّبَ، وقَلْمَ الظُّفر، وَحلقَ شعرِ رَأسِهِ أَو بدنِهِ، وقصَّ لحيتهِ، وَسترَ رَأسِهِ أَو وَجههِ،............................

(والإشارة إليه، والدلالة عليه)؛ الأول: لما يكون حاضراً، والثاني: لما يكون غائبا، والأصل فيه: ما في «الصحيحين» من حديث أبي قتادة أنه أصاب حمار وحش وهو حلال وأصحابه محرمون، فقال النبي ﷺ لأصحابه: «هل أعنتم؟ [٢٨٨/ب] هل أشرتم؟ هل دللتم؟» فقالوا: لا، فقال: «كلوا»، ولأن كلّا منهما إزالة الأمن عن الصيد؛ لأنه آمن بتوحشه وبعده عن الأعين، فكان جناية.

(وقتل القمل، والتطيب)، والتدهن، والخضب بالحناء، وشم الرياحين والثمار الطيبة.

(وقلم الظفر)؛ لأنه من قضاء التفث؛ سواء قلمه بنفسه، أو غيره بأمره، أو قلم ظفر غيره، إلا إذا انكسر بحيث لا ينمو.. فحينئذٍ لا بأس على ما في «المحيط».

(وحلق شعر رأسه أو بدنه): من الإبط والعانة وغيرها، وشعرُ الوجه داخل في الرأس؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ﴾، وشعر البدن والوجه ملحق بشعر الرأس دلالة.

(وقص لحيته)؛ لأنه في معنى الحلق، ولأن فيه إزالة الشعث وقضاء التفث.

(وستر رأسه أو وجهه)، وقال الشافعي: يجوز للرجل ستر الوجه؛ لقوله ﷺ: «إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها».

ولنا: قوله ﷺ: «لا تخمروا وجهه، ولا رأسه؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبّياً» قاله في محرم توفي، ولأن المرأة لا تستر وجهها.. فالرجل أولى.

ومعنى ما رواه: الفرق في تغطية الرأس.

يعني: الفرق بين إحراميهما؛ بحيث يجوز للمرأة تغطية الرأس لا للرجل ذلك، لا أن يغطي الرجل وجهه في الإحرام.

وَغسلَ رَأسِهِ أَو لحيتِهِ بالخِطميِّ، وَلبسَ: قَمِيصٍ، أَو سَرَاوِيلَ، أَو قبَاءٍ، أَو عِمَامَةٍ، أَو قلنسوةٍ، أَو خُفَّيْنِ إِلَّا أَن لَا يجد نَعْلَيْنِ.. فيقطعُهُمَا مِن أَسْفَلِ الكعبينِ، وَلبسَ ثوبٍ صُبغَ بزعفرانٍ أَو وَرَسٍ أَو عصفرٍ، إِلَّا مَا غُسِلَ حَتَّى لَا يَنفُضَ.

(وغسل رأسه أو لحيته بالخطمي)؛ لأنه نوع تطيب؛ ولأنه يقتل هوام الرأس، وفيه إشارة إلى أنه لو غسل بالصابون، أو الحرض، أو الماء القراح.. ليس عليه شيء بالإجماع، على ما في «شرح الطحاوي».

(ولبس قميص، أو سراويل، أو قباء، أو عمامة، أو قلنسوة، أو خفين، إلا أن لا يجد نعلين فيقطعهما من أسفل الكعبين)؛ لما روى البخاري أنه ﷺ نهى أن يلبس المحرم هذه الأشياء، وقال في آخره: «ولا خفين، إلا أن لا يجد نعلين.. فيقطعهما أسفل من الكعبين»، أي: معقد الشراك، لا العظم الناتئ بين طرفي القدم، كما هو المراد في الوضوء.

(ولبس ثوب صبغ بزعفران أو ورس أو عصفر)؛ لقوله ﷺ: «لا يلبس المحرم ثوباً مسّه زعفران، ولا ورس» رواه البخاري.

والعصفر في معناهما.

(إلا ما غسل حتى لا ينفض) أي لا تظهر له رائحة، كذا عن محمد، ويؤيده تعليل «الهداية» بأن المنع عن لبس المصبوغ للرائحة لا للّون، ألا يرى أنه يجوز لبس المصبوغ بمغرة؛ لأنه ليس له رائحة طيبة، وإنما فيه الزينة، والإحرام لا يمنعها، حتى قالوا: يجوز للمحرمة أن تتحلى بأنواع الحلي وتلبس الحرير.

وعن محمد أيضاً: إن معناه أن لا يتعدى منه الصّبغ.

وفي «فتح القدير»: وكلا التفسيرين صحيح.

وَيجوزُ لَهُ: الِاغْتِسَالُ، وَدخُولُ الْحمَّام، والاستظلالُ بِالْبَيْتِ أوِ المَحْمَلِ، وَشدُّ الْهِمْيَانِ فِي وَسَطِهِ، ومقاتلةُ عدوِّهِ.

وَيُكثِرُ التَّلْبِيَةَ، رافعاً بهَا صَوتَهُ،.....................................

(ويجوز له الاغتسال ودخول الحمام) لما روى البخاري ومسلم أن أبا أيّوب الأنصاري [اغتسل] وهو محرم، وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل، وانعقد الإجماع على وجوب اغتسال الجنب محرماً.

ومن المستحب: الاغتسال لدخول مكة؛ لما في «البخاري» معلقاً: إن ابن عباس قال: يدخل المحرم الحمّام.

(والاستظلال بالبيت أو المحمل)، وقال مالك وأحمد: يكره الاستظلال بالفسطاط وما أشبه ذلك؛ لأنه يشبه تغطية الرأس.

ولنا: ما رواه مسلم أن النبي ﷺ كان يستظل بثوب من شدة الحر، وأن عثمان كان يضرب له فسطاط؛ ولأنه لا يمسّ بدنه [٢٨٩/آ].. فأشبه البيت.

(وشد الهميان في وسطه)، وقال مالك: يكره إذا كان فيه نفقة غيره؛ لأنه لا ضرورة فيه.

ولنا: إنه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان، ونوقض بشد الإزار والرداء بحبل أو غيره؛ فإنه مكروه بالإجماع، وليس في معنى لبس المخيط.

وأجيب: بأن الكراهة فيه ثبتت بنص وردت فيه، وهو قوله ﷺ: «ألق ذلك الحبل ويلك» قاله لرجل حين رآه قد شد إزاره حبلاً، ولا نص فيما نحن فيه.

(ومقاتلة عدوه) لضرورة الدفع.

(ويكثر التلبية رافعاً بها) أي بالتلبية (صوته)؛ لقوله ﷺ: «أفضل الحج: العج» أي: رفع الصوت بالتّلبية.

عقيبَ الصَّلَوَاتِ، وَكلَّما عَلا شرفاً، أَو هَبَطَ وَادياً، أَو لَقِيَ رَكباً، وبالأَسحارِ.

(**عقيب الصّلوات، وكلّما علا شرفاً، أو هبط وادياً، أو لقي ركباناً**) جمع راكب، وهذا خارج مخرج الغالب؛ لأنه أكثر التلبية إذا لقي بعض الحجاج بعضاً آخر؛ سواء كانوا ماشين أو راكبين، على ما أشار إليه في «النهاية».

(**وبالأسحار**)؛ لما روي أن الصحابة كانوا يلبّون في هذه الأحوال.

والتلبية في الإحرام على مثال التكبير في الصلاة، فيؤتى بها عند الانتقال من حال إلى حال، كما في الصّلاة.

* * *

(فصلٌ)

فَإِذا دخلَ مَكَّةَ.. ابْتِدَأَ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.

فَإِذا عاينَ الْبَيْتَ.. كبَّرَ وَهَلَّلَ وابتدأَ بِالْحجرِ الْأَسودِ فَاسْتَقْبلَهُ.

(فصل)

(فإذا دخل) أي: المحرم (مكة.. ابتدأ بالمسجد الحرام)؛ لما روي أنه ﷺ كما دخل مكة.. دخل المسجد.

ويدل عليه أيضاً عموم ما في «الصحيحين»: كان النبي ﷺ إذا قدم من سفر.. بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل أن يجلس، ثم يجلس للنّاس.

ولأن المقصود زيارة البيت وهو فيه.

ولا فرق بين الدخول ليلاً أو نهاراً؛ لما روى النسائي أنه ﷺ دخلها ليلاً ونهاراً، دخلها في حجه نهاراً، وليلاً في عمرته، وهما سواء في حق الدّخول لأداء ما به الإحرام.

وما روي عن ابن عمر أنه كان ينهى عن الدخول ليلاً.. فليس تقريراً للسنة، بل شفقة على الحاج من السُّرَّاق، ولأنه دخول بلدة فلا يختص باليوم والنهار.

(فإذا عاين البيت.. كبّر وهلّل)؛ لحديث جابر أنه ﷺ كان يكبر ثلاثاً ويقول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير».

ويدعو لحاجته؛ لأن الدعاء عند رؤيته مستجاب.

ومحمد لم يعيّن في «الأصل» لمشاهد الحج شيئاً من الدعوات؛ لأن التوقيت يذهب بالرقة؛ كمن يكرر محفوظه، بل يدعو بما بدا له، ويذكر الله كيف بدا له متضرِّعاً، وإن تبرَّك بالمأثور منها.. فحسن.

(وابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله)؛ لأنه مفتتح الطّواف، وهذا الاستقبال في ابتداء الطواف سنة لا واجب.

وَكبَّرَ وَهَلَّلَ رَافعاً يَدَيْهِ كَالصَّلَاةِ، ويُقبِّلُهُ إِنِ اسْتَطَاعَ مِن غيرِ إِيذَاءٍ، أَو يستلمُهُ أَو يُمِسُّهُ شَيْئاً فِي يَدِهِ ويُقبِّلُهُ، أَو يُشِيرُ إِلَيْهِ مُسْتَقْبلاً مكبِّراً مهلِّلاً حامداً للهِ تَعَالَى ومُصَلِّياً على النَّبِيِّ ﷺ.

(وكبّر، وهلّل، رافعا يديه)؛ لما روي أنه ﷺ دخل المسجد فابتدأ بالحجر وكبر وهلّل رافعاً يديه، وقال: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن» وذكر من جملتها: استلام الحجر.

ولما روي أنه قال لعمر: «لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف؛ إن وجدت خلوة فاستلمه، وإلا.. فاستقبله وكبّر».

(كالصّلاة)؛ لأن الطواف صلاة حكماً.

(**ويقبّله إن استطاع من غير إيذاء**)؛ لما رويناه من حديث عمر، ولأن الاستلام سنة، والتحرز عن إيذاء المسلمين واجب.

روي عن علي أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى لما أخذ ذرية بني آدم من ظهر آدم وقررهم بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ [٢٨٩/ب] قَالُوا بَلَىٰ﴾ أودع إقرارهم الحجر، فمن استلم الحجر.. فهو يجدد العهد بذلك الإقرار، والحجر يشهد له يوم القيامة.

(أو يستلمه)؛ أي: تناوله باليد، أو بالقبلة، أو مسحه بالكف وقبله.

(أو يمسّه شيئاً في يده) كالعرجون (ويقبله)؛ لما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ طاف على بعير يستلم الركن بمحجن؛ تعليما للجواز.

وفي «شرح البخاري» لقاضي زكريا عن الدّارمي: ولو أزيل الحجر والعياذ بالله تعالى.. قبّل موضعه واستلمه.

(أو يشير إليه) أي على الحجر (مستقبلا مكبّرا مهللاً) جاعلاً باطن كفيه إلى الحجر دون السماء، (حامداً لله تعالى، ومصلياً على النبي ﷺ)؛ لما روي أنه ﷺ أشار إليه بشيء في يده وكبر.

وَيَطوفُ آخِذاً عَن يَمِينهِ مِمَّا يَلِي الْبَابَ، وَقدِ اضْطبعَ رداءَهُ بِأَن جَعَلَهُ تَحتَ إِبطهِ الْأَيْمنِ وَألقى طَرَفَيْهِ على كتفِهِ الْأَيْسَرِ.

وَيجْعَلُ طَوَافَهُ وَرَاءَ الحطيمِ ....

(ويطوف آخذاً عن يمينه) أي: يمين الطائف.

هذا شروع لبيان مبدأ الطواف، وهو الحجر، وإن افتتح من غيره.. لم يذكره محمد في «الأصل».

واختلف المتأخرون؛ قيل: لا يجوز؛ لأن أمر الطّواف مجمل فالتحق فعل النبي ﷺ بياناً له، فيفرض ابتداء بالطواف.

وقيل: يجوز؛ لأن الأمر بالطواف مطلق لا مجمل، لكن الافتتاح من الحجر واجب؛ لأنه ﷺ لم يتركه.

قيد باليمين؛ لأنه لو أَخَذَ عن يساره وهو الطواف المنكوس فطاف كذلك سبعة أشواط.. يعتد بطوافه عندنا، ويعيد ما دام بمكة.

وإن رجع إلى أهله قبل الإعادة.. فعليه دم.

(مما يلي الباب) أي باب الكعبة، فيصير البيت في الطواف على يساره؛ لأنه كمقتد واحد للإمام، فكما أن المقتدي يقوم على يمين الإمام والإمام يصير على يساره.. فكذا هذا.

(وقد اضطبع رداءه بأن جعله تحت إبطه الأيمن وألقى طرفيه) بلفظ التثنية على ما في النسخ، والذي في «الهداية» و«الوقاية» بلفظ المفرد، وهو الظاهر (على كتفه الأيسر)، هكذا روي عن رسول الله ﷺ وأصحابه، وهو سنة.

(ويجعل طوافه وراء الحطيم)، هو: اسم لموضع فيه الميزاب، سُمِّي بالحطيم؛ لأنه حطم من البيت - أي كسر منه، فيكون الفعيل بمعنى المفعول - أو لأن من دعا على من ظلمه فيه.. حطّمه الله تعالى على ما جاء به في الحديث، فيكون بمعنى الفاعل، على ما في «البحر».

سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ: يَرْمَلُ ....

وهو من البيت؛ لما رواه البخاري أن النبي ﷺ قال لعائشة: «صل ههنا؛ فإن الحطيم من البيت، إلا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت، ولولا حدثان قومك بالجاهلية.. لنقضت بناء الكعبة، وأظهرت قواعد الخليل، وأدخلت الحطيم في البيت، ولئن عشت إلى قابل.. لأفعلن ذلك»، فلم يعش، ولم يتفرغ لذلك أحد من الخلفاء إلى زمن عبد الله بن الزبير، ففعل ذلك وأظهر قواعد الخليل وأدخل الحطيم في البيت بمحضر من الناس، فلما قتل.. كره الحَجَّاج ذلك، فنقض وبني على ما كان في الجاهلية.

فإذا كان الحطيم من البيت.. فلا بد من إدخاله في الطواف، حتى لو تركه في الطواف.. يؤمر بإعادته من الأصل أو على الحطم ما دام بمكة.

ولو لم يعده.. لزمه دم لتركه الواجب؛ إلا أنه إذا استقبل الحطيم وحده.. لا يجزيه الصلاة؛ لأن فرضية التوجه إلى الكعبة في الصلاة ثبتت بنص الكتاب، وكون الحطيم من البيت ثبتت بخبر الواحد، وما ثبت بالنص.. لا ينافي [٢٩٠/أ] بما ثبت بخبر الواحد.

وفي «فتح القدير»: وليس الحطيم كله من البيت، بل ستة أذرع منه فقط من البيت؛ لحديث عائشة عن رسول الله ﷺ قال: «ستة أذرع من الحِجْرِ من البيت، وما زاد.. ليس من البيت» رواه مسلم.

والمراد بالحجر - بكسر الحاء -: هو الحطيم.

وفي «غاية البيان»: إن فيه قبر هاجر وإسماعيل عليه السلام.

(سبعة أشواط)؛ أي: يطوف سبعة أشواط، كل شوط يبدأ من الحِجر، وينتهي إليه.. فهو شوط.

(يرمل)؛ أي: يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتخير بين الصفين، وذلك مع الاضطباع، وكان سببه إظهار الجلادة للمشركين حين قالوا: أضناهم حمى يثرب،

فِي الثَّلَاثَة الأُوَلِ مِنْهَا، وَيَمْشي فِي الْبَاقِي على هُنَيهتِهِ، ويستلمُ الْحجرَ كلَّما مرَّ بِهِ، وَيختْمُ طَوَافَهُ بالاستلامِ.

واستلامُ الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ كلَّما مرَّ بِهِ.. حَسَنٌ.

ثمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ الْمقَامِ، أَو حَيْثُ تيَسَّرَ مِنَ الْمَسْجِدِ، وهما واجبتانِ

فاضطبع رسول الله ﷺ فرمل، ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي ﷺ وبعده إلى الآن.

وروى جابر وابن عمر أن النبي ﷺ طاف يوم النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاث الأُوَلِ ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع.

(**في الثلاثة الأُوَل منها**)؛ أي: من الأشواط السبعة.

(**ويمشي في الباقي على هنيهته**)؛ أي: على السكينة والوقار، على ما اتفق عليه رواةُ نسك رسول الله ﷺ، ولو زاحمه الناس في الرمل.. قام؛ فإذا وجد مسلكاً.. رمل حتى يقيمه على وجه السنة؛ لأنه لا بد له؛ فإذا فات.. فات بلا بدل، فلا بد أن يقف حتى وجد مسلكا، بخلاف الاستلام؛ لأن الاستقبال بدل له.

(**ويستلم الحجر كلّما مر به**) إن استطاع؛ لأن أشواط الطّواف كركعات الصّلاة، فكما يفتح كل ركعة بالتكبير يفتح كل شوط باستلام الحجر.

وإن لم يستطع.. استقبل وكبّر وهلّل.

(**ويختم طوافه بالاستلام، واستلام الركن اليماني**) - خلاف الشام؛ لأنها بلاد على يمين الكعبة - (**كلما مر به.. حسن**) في ظاهر الرواية.

وعن محمد: أنه سنة.

ولا يستلم غيرهما؛ فإن النبي ﷺ كان يستلم هذين الركنين لا غيرهما.

(**ثم يصلي ركعتين عند المقام**)؛ أي: مقام إبراهيم عليه السلام، وهو الحَجَرُ الذي فيه أثر قدميه، (**أو حيث تيسّر من المسجد، وهما واجبتان**)؛ أي: عندنا.

وقال الشافعي: سنتان؛ لعدم دليل الوجوب.

بعدَ كُلِّ أُسْبُوعٍ.

وَهَذَا طوافُ الْقدومِ، وَهُوَ سنَّةٌ لغيرِ الْمُقِيمِ بِمَكَّةَ.

ثمَّ يعودُ ويستلمُ الْحَجَرَ وَيخرجُ إِلَى الصَّفا، ....

ولنا: قوله ﷺ: «وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين»، والأمر للوجوب، وقد ثبت في «الصحيحين» فعله ﷺ تلك الركعتين.

(بعد كل أسبوع)؛ لما رويناه.

(وهذا طواف القدوم)، ويقال له: طواف التحية، وطواف اللقاء، وطواف أول العهد.

(وهو سنة لغير المقيم بمكة).

وقال مالك: واجب؛ لقوله ﷺ: «من أتى المسجد.. فليحييه بالطواف».

ولنا: أن الله تعالى أمر بالطواف، والأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وقد تعين طواف الزيارة بالإجماع، وفيما رواه سمّاه تحيّة، وهو دليل الاستحباب؛ لأن التحية في اللغة: اسم لإكرام يبتدىء به الإنسان على سبيل التبرع.

وليس على أهل مكة طواف القدوم؛ لانعدام القدوم في حقّهم.

(ثم يعود ويستلم الحجر)؛ لما روي أنه ﷺ لما صلى ركعتين.. عاد إلى الحجر واستلمه، ولأن كل طواف بعده سعيٌ يعود فيه إلى الحجر فيستلمه؛ لأن الطواف لما كان يفتتح بالاستلام.. فكذا السعي يفتتح به، بخلاف ما إذا لم يعده وسعى.

(ويخرج إلى الصفا) عقيب استلام الحجر [٢٩٠/ب].

وفي «التحفة»: تأخير السعي بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة: أولى؛ لكونه واجباً، فجعله تابعاً للفرض أولى، لكنهم جعلوه عقيب طواف القدوم؛ لأن يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل؛ من: الذبح، ورمي الجمار، ونحو ذلك.. فكان جعله تابعاً للسنة أولى؛ تخفيفاً على الناس.

فيصعدُ عَلَيْهِ وَيسْتَقْبلُ الْبَيْتَ وَيكبّرَ ويهلّلَ ويصلّي على النبيّ صلى الله عليه وسلم رَافعاً يَدَيْهِ للدُّعَاءِ، وَيَدْعُو بِمَا شَاءَ.

ثمَّ ينحطُّ نَحْوَ الْمَرْوَةِ، وَيَمْشي على مَهَلٍ؛ فَإِذا بلغَ بطنَ الْوَادي بَينَ المِيلَينِ الأَخضرينِ.. سعى سعياً حَتَّى يُجاوزَهُما، وَيفْعلُ على الْمَرْوَةِ كَفِعْلِهِ على الصَّفَا.

وَهَذَا شوطٌ، يسعى بَينهمَا سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، يبدأ بالصَّفا وَيخْتمُ بالمروةِ.

(فيصعد عليه، ويستقبل البيت، ويكبر، ويهلل، ويصلي على النبي ﷺ، رافعاً يديه للدعاء، ويدعو بما شاء) لحاجته؛ لما روي أنه ﷺ صعد الصفا، حتى إذا نظر إلى البيت.. قام مستقبل القبلة يدعو الله، ولأن الثناء والصلاة على النبي ﷺ يقدَّمان على الدّعاء تقريباً إلى الإجابة، كما في غيره من الدعوات، والرفع سنة الدعاء.

وإنما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه؛ لأن الاستقبال هو المقصود بالصعود، ويجوز الخروج إليه من أيّ باب شاء، وإنما خرج رسول الله من باب الصفا؛ لكونه أقرب الأبواب الّتي إلى الصفا، لا لأنه سنة.

(ثم ينحط نحو المروة، ويمشي على مهل؛ فإذا بلغ بطن الوادي بين الميلين الأخضرين.. سعى سعياً حتى يجاوزهما)؛ لما روي أن النبي ﷺ لما انتصبت قدماه في بطن الوادي.. سعى حتى التوى إزاره بساقيه، وهو يقول: «رب اغفر وارحم، وتجاوز عمّا تعلم، إنك أنت الأعزّ الأكرم».

(ويفعل على المروة كفعله على الصّفا) من التكبير والتهليل والصلاة على النبي ﷺ والدعاء لحاجته.

(وهذا شوط)؛ أي: الذهاب من الصفا إلى المروة شوط.

(يسعى بينهما) أي بين الصفا والمروة (سبعة أشواط، يبدأ) أي الشوط الأول (بالصفا، ويختم) أي الشوط السابع - كذا في «النهاية» - (بالمروة).

ظاهر المذهب - على ما في «فتح القدير» -: أن كلا من الذهاب إلى المروة والرجوع منه إلى الصفا: شوط، وعليه مشى المصنف، وهو مختار أكثر الفقهاء.

وقال الطحاوي: إنه يطوف بينهما سبعة من الصفا إلى الصفا، وهو لا يعتبر الرجوع من المروة إلى الصفا شوطاً، بل يعتبره جزءاً من الشوط، أو وسيلة لتحصيل الشوط الثاني.

وفي «النهاية» و«العناية»: والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن رواة نسك رسول الله اتفقوا على أنه طاف بينهما سبعة أشواط، وعلى ما قاله الطحاوي: يصير أربعة عشر شوطاً؛ كذا في «المبسوط».

فإن قيل: فعلى الظاهر: ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهي من الحجر إلى الحجر دون السعي؟

أجيب: بأن **الطواف** دوران، لا يتأتى إلا بحركة دورية، فيكون المبدأ والمنتهى واحداً بالضرورة، وأما **السعي**: فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة، وذلك لا يقتضي عوده على بدئه.

ثم هذا السعي واجب عندنا لا ركن.

وقال الشافعي: ركن؛ لقوله ﷺ: «كتب عليكم السعي.. فاسعوا».

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ومثله يستعمل للإباحة، فتنتفي الركنية والإيجاب، إلا أنا عدلنا عنه في الإيجاب عملاً بما رواه؛ لأنه خبر واحد يوجب الإيجاب.

ولأن أول ما تلوناه: يقتضي الفرضية؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾، فإن الشعائر جمع شعيرة بمعنى العلامة، فيقتضي الفرضية [٢٩١/أ].

ثُمَّ يُقِيمُ بِمَكَّةَ مُحرِماً.

وَيَطوفُ بِالْبَيْتِ نفلاً مَا أَرَادَ.

فَإِذا كَانَ الْيَوْمُ السَّابِعُ مِن ذِي الْحجَّةِ.. خطبَ الإِمَامُ خطْبَةً يُعَلِّمُ النَّاسَ فِيهَا الْمَنَاسِكَ.

وَكَذَا يخْطبُ فِي التَّاسِعِ بِعَرَفَاتٍ.

وَفِي الْحَادِي عشرَ بِمِنىً.

وآخرها: يقتضي الإباحة فعملنا بهما، وقلنا بالوجوب، ولأن الركنية لا تثبت إلّا بدليل قطعي ولم يوجد؛ لأن ما رواه ظني الثبوت، ومعنى «كتب» محمول على الكتب استحباباً.

فإذا فرغ من السعي.. يدخل المسجد ويصلي ركعتين، كذا في «قاضي خان»، ومثله يستعمل في الإباحة.

(ثم يقيم بمكة محرماً)؛ لأنه محرم بالحج، فلا يتحلل قبل إتيان أفعاله.

(ويطوف بالبيت نفلاً ما أراد)؛ لأنه يشبه الصّلاة، والصلاة خير موضوع، فكذا الطواف، إلا أنه لا يسعى عقيب هذه الأطواف في هذه المدة؛ لأن السعي لا يجب إلّا مرة واحدة، والنفل بالسعي غير مشروع، لكن يصلي لكل أسبوع ركعتين.

(فإذا كان اليوم السابع من ذي الحجة.. خطب الإمام خطبة) واحدة من غير أن يجلس فيها بعد صلاة الظهر (يعلم الناس فيها المناسك)، أي: الخروج إلى منى، وإلى عرفات، والصلاة فيها، والوقوف، والإفاضة.

(وكذا يخطب في) اليوم (التاسع بعرفات) خطبتين، يجلس بينهما قبل صلاة الظهر.

(و) ويخطب أيضاً (في الحادي عشر بمنى)؛ مثل خطبة اليوم السّابع لا خطبة التاسع.

فعلى هذا: كان في الحج ثلاث خطب، يفصل بين كل خطبتين بيوم.

فَإِذا صلَّى الْفجْرَ يَوْمَ التَّروِيَةِ.. خرجَ إِلَى منىً، فيقيمُ بهَا إِلَى صَلَاةِ فجرِ يَوْمِ عَرَفَةَ.

ثمَّ يتَوَجَّهُ إِلَى عَرَفَاتٍ.

وقال زفر: يخطب في ثلاثة أيام متوالية، أوّلها يوم التروية؛ لأنها أيام الموسم ومجتمع الحاج.

قلنا: إن المقصود منها التعليم، فيوم التروية ويوم النحر يوما اشتغال، فكان ما ذكرناه أنفع لهم.

(فإذا صلى الفجر يوم التروية) وهو اليوم الثاني من ذي الحجة، قيل: إنما سمي بذلك؛ لأن إبراهيم ﷺ رأى ليلة التروية كأنَّ قائلاً يقول له: إن الله يأمرك بذبح ابنك هذا، فلمّا أصبح تروى، أي: تفكر في ذلك من الصباح إلى الرّواح، أمن الله تعالى هذا الحكم، أم من الشيطان؟! فمن ثمة سمي يوم التروية، فلما أمسى.. رأى مثل ذلك، فعرف أنه من الله تعالى، فيسمى يوم عرفة، ثم رأى مثله في الثالث فهم بنحره فيسمى يوم النحر.

وقيل: سمي بيوم التروية؛ لأن الناس يروّون بالماء من العطش في هذا اليوم، ويحملون الماء بالروايا إلى عرفه ومنى، وإنما سمّي يوم عرفة؛ لأن جبريل عليه السلام علَّم إبراهيم المناسك كلها يوم عرفة، فقال: عرفت المناسك.

(.. خرج إلى منى) كذا في «الهداية».

وقال في «فتح القدير»: ظاهر هذا التركيب إعقاب صلاة الفجر بالخروج إلى منى، وهو خلاف السنة.

ثم نقل عن المرغيناني أنه قال: يخرج إلى منى بعد طلوع الشمس، قال: وهو الصحيح، ويدل عليه أيضاً حديث ابن عمر على ما سنذكره.

(فيقيم بها إلى صلاة فجر يوم عرفة، ثم يتوجه)؛ أي: من منى بعد صلاة الفجر فيها يوم عرفة (إلى عرفات)، لما روي عن ابن عمر أن النبي ﷺ صلى الفجر يوم

فَإِذا زَالَتِ الشَّمْسُ.. خطبَ الإِمَامُ خُطبتَيَنِ كَالْجُمُعَةِ يعلِّمُ فيهمَا الْمَنَاسِكَ، وَصلَّى بعدَ الْخُطْبَةِ بِالنَّاسِ الظّهْرَ وَالْعصرَ مَعاً ....

التروية بمكة؛ فإذا طلعت الشمس.. راح إلى منى، فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم راح إلى عرفات.

ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر، ثم غدا إلى عرفات ويمر بمنى.. أجزأه؛ لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم إقامة نسك، والمكث فيها إلى طلوع الشمس ليس بنسك، بخلاف الوقوف في عرفات؛ فإنه ثبت بالدليل، ولم يوجد في ذلك، فلم يكن نسكاً فيجوز تركه، لكنه أساء لتركه الاقتداء برسول الله ﷺ.

(**فإذا زالت الشمس**) [٢٩١/ب] (.. **خطب الإمام خطبتين كالجمعة**)؛ أي: كخطبة الجمعة بأن جلس بينهما، إلا أنه لو ترك الخطبة ههنا أو خطب قبل الزوال.. أجزأه وأساء، بخلاف خطبة الجمعة على ما عرفت.

(**يعلّم فيهما المناسك**) أي: الوقوف بعرفة، والمزدلفة، ورمي الجمار، والنحر، والحلق، وطواف الزيارة.

(**وصلى بعد الخطبة بالناس الظهر والعصر معاً**)؛ أي: في وقت الظهر، قال في «الهداية»: هكذا فعله رسول الله ﷺ.

وتعقبه في «فتح القدير» وقال: ولم يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة، بل ما أفاد أنه خطب قبل صلاة الظهر حديث جابر وعبد الله بن الزبير: أن النبي ﷺ لما زالت الشمس.. أمر بناقته فركب حتى أتى بطن الوادي، أي منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة فخطب، ثم أذن بلال، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر.

وأما حديث أبي داود عن ابن عمر: أن النبي ﷺ: أتى منزله بعرفة فجمع بين الظهر والعصر، ثم خطب الناس، فأفاد أن الخطبة بعد الصلاة وهو مذهب مالك، وحجته حديث ابن عمر؛ لأنها خطبة وعظ وتذكير، فأشبه خطبة العيد.

بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ.

وَشرطُ الْجمعِ: صلاتُهما مَعَ الإِمَامِ - خلافاً لَهما -.......................

قلنا: المقصود منها تعليم المناسك لا مجرد الوعظ، وحديث ابن عمر أعلّه ابن القطان بابن إسحاق، ثم كونها كخطبة الجمعة جواب ظاهر الرواية.

وعن أبي يوسف: أنه يؤذن قبل خروج الإمام المنبر.

وعنه: أنه يؤذن بعد الخطبة؛ لما رويناه من حديث جابر.

(**بأذان وإقامتين**) لما رويناه؛ ولأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود، فيفرد بالإقامة إعلاماً بأنه شرع في العصر.

ثم لا يتطوع الإمام، ولا القوم بين الصلاتين أصلاً؛ لما في «مسلم»: أنه ﷺ جمع بينهما ولم يصل بينهما شيئاً؛ ولأن سبب الجمع عندنا قضاء النسك وتحصيل الوقوف المقصود، والتطوع بينهما يخل هذا المقصود، فلو تطوع.. فعل مكروهاً، وأعاد الأذان للعصر في ظاهر الرواية، وقال محمد: لا يعيده، والأصح: ظاهر الرواية؛ لأن الجمع على خلاف القياس، فيراعي جميع ما ورد به النص.

(**وشرط الجمع: صلاتهما مع الإمام، خلافاً لهما**)؛ لأن سبب الجمع هو الحاجة إلى تحصيل مقصود الوقوف، والمنفرد وغيره في هذه الحاجة سواء، فيستويان في جواز الجمع أيضا، فلا يشترط الإمام.

ولأبي حنيفة: أن المحافظة على الوقت فرض بالنص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو: الجمع بالجماعة مع الإمام، والتقديم إنما شرع لصيانة الجماعة؛ لأنه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا في الموقف، لا لتحصيل الوقوف؛ إذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة؛ لأن الوقوف لا ينقطع بالاشتغال بالصّلاة، هكذا قالوا، لكنه مخالف للأصل المار: أن سبب الجمع عندنا قضاء النسك وتحصيل الوقوف، لا أن يقال: إنه أصل الإمامين.

لكن الإمام النووي صرّح في «شرح مسلم» أنه أصل أبي حنيفة.

وَكَوْنُهَ محرماً بالحجِّ فيهمَا.

ثمَّ يقفُ رَاكِباً مَعَ الإِمَام بِوضُوءٍ أَو غُسلٍ، وَهُوَ السّنَّةُ قُربَ جبلِ الرَّحْمَةِ.

وعرفاتُ كلُّهَا مَوقِفٌ إِلَّا بطنَ عُرنَةَ.

وَيسْتَقْبلُ الْقبْلَةَ ....

وقال زفر: شرط الإمام في العصر خاصة؛ لأنه هو المتغير عن وقته.

والجواب: أن ما ثبت على خلاف القياس.. يعتبر فيه جميع ما ورد به النص.

والمراد بالإمام : [٢٩٢/أ] هو الإمام الأعظم أو نائبه على ما في «التبيين» وغيره، فلا يجوز الجمع مع إمام غيرهما.

(وكونه محرماً بالحج فيهما) أي: في الصورتين عند أبي حنيفة، حتى لو صلى الظهر مع الإمام غير محرم، أو محرماً بالعمرة ثم أحرم بالحج.. صلى العصر في وقتها لا في وقت الظهر.

وعندهما: لا يشترط الإحرام إلّا في العصر على ما في «التبيين».

وكذا عند زفر على ما في «العناية».

ولأبي حنيفة: أن ما ورد على خلاف النص يعتبر فيه جميع ما ورد به النص، الإحرام فيهما.

ثم لا بد من الإحرام بالحج قبل الزوال في رواية؛ لأن الشرط يتقدم المشروط، وفي رواية أخرى: يكتفي بالتقديم على الصلاة؛ لأن المقصود هو الصلاة [ثم يتوجه الإمام إلى الموقف]؛ أي: بعد الجمع بين الصلاتين.

(ثم يقف راكباً مع الإمام بوضوء أو غسل - وهو السنة - قرب جبل الرحمة، وعرفات كلها موقف إلا بطن عرنة): هي واد بحذاء عرفات، قيل: رأى النبي ﷺ فيه الشيطان فنهى عنه، فكان هذا نظير النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة.

(ويستقبل القبلة)؛ لقوله ﷺ: «خير الموقف ما استقبلت به القبلة».

رَافعاً يَدَيْهِ، باسطاً حامداً مكبِّراً مهلِّلاً ملبِّياً مُصَلِّياً على النَّبي صلَّى الله تَعَالَى عَلَيْهِ وَسلَّم، دَاعياً لحاجتهِ بِجُهْدٍ.

ويقفُ النَّاسُ وراءَ الإِمامِ بقُربِهِ، مُسْتَقْبلينَ سَامِعينَ لقَوْلِهِ.

ثمَّ يفيضونَ مَعَهُ بعدَ الْغُرُوبِ إِلَى مُزْدَلِفَةَ.

وَينزلُ بِقربِ جبلِ قزَحٍ.

وَيُصلي الإمامُ الْمغربَ وَالْعشَاءَ ....

(رافعاً يديه باسطاً حامداً مكبّراً مهللاً ملبّياً)، قال مالك: يقطع التلبية كما يقف بعرفة.

قلنا: إن النبي ﷺ ما زال يلبّي حتى جمرة العقبة.

(مصلياً على النبي ﷺ داعياً لحاجته)؛ لقوله ﷺ: «أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير»، رواه الترمذي.

(بجهد)؛ لأن النبي ﷺ اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لأمته فاستجيب له، إلا في الدماء والمظالم.

(ويقف الناس وراء الإمام بقربه، مستقبلين سامعين لقوله، ثم يفيضون معه بعد الغروب إلى مزدلفة)؛ لأنه ﷺ أفاض بعد غروب الشمس، ولأن فيه إظهار مخالفة المشركين؛ لأنهم كانوا يفيضون قبل غروبها، وكان ﷺ يمشي على راحلته في الطريق على هينته.

(وينزل بقرب جبل قزح)؛ لأنه ﷺ كان ينزل عنده، وكذا ولا ينزل على الطريق خوفاً عن التضييق على الناس، فينزل عن يمينه أو يساره.

(ويصلي الإمام) الأعظم أو نائبه مع الناس (المغرب والعشاء) في أول وقت

بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ.

العشاء مقدماً على العشاء، حتى لو أخر.. أعاد العشاء ما لم يطلع الفجر، على ما في «شرح النقاية» عن «الظهيرية».

(بأذان وإقامة) واحدة، وقال زفر: بأذان وإقامتين، واختاره الطحاوي لما في «الصحيحين»: أن النبي ﷺ صلّاهما بأذان وإقامتين، واعتباراً بالجمع بعرفة، ولنا ما روى عن جابر أنه: ﷺ جمع بينهما بأذان وإقامة واحدة، وقال ابن الهمام ترجيحاً لاختيار الطحاوي؛ إن ما اتفق عليه «الصحيحان» إن لم يترجح على حديث جابر.. انفرد به مسلم حتى يتساقطا.

كان الرجوع إلى الأصل يوجب تعدد الإقامة بتعدد الصلاة، كما في قضاء الفوائت، بل أولى؛ لأن الصلاة الثانية هنا في وقتها؛ فإذا أقيم للأولى المتأخرة عن وقتها المعهود [٢٩٢/ب].. كانت الحاضرة أولى أن يقام لها بعدها. انتهى.

قلت: لزوم تعدد الإقامة بتعدد الصلاة إنما هو فيما تعددت أوقاته، وهنا ليس كذلك، والقياس على القضاء فاسد؛ لأنه أداء لا قضاء؛ لأنه إنما أخرهما عن وقتها المعهود بإذن الشرع.

ثم الجواب عن قياسه على الجمع بعرفة: أن العشاء هنا في وقته المعهود، فلا يفرد بالإقامة إعلاماً لهم، بخلاف العصر بعرفة؛ لأنه مقدم على وقته، فأفرد بها للإعلام.

ثم لا يتطوع بينهما كما في الجمع بعرفة؛ لأنه يخل بالجمع، ولو تطوع أو تشاغل بشيء.. أعاد الإقامة، وكان ينبغي أن يعيد الأذان أيضاً، إلا أنا اكتفينا بإعادة الإقامة، كما روي أنه ﷺ صلى المغرب بمزدلفة، ثم أكل الطعام، ثم أفرد الإقامة للعشاء.

ولا يشترط الجماعة في هذا الجمع عند أبي حنيفة؛ لأن المغرب مؤخرة عن وقتها، بخلاف الجمع بعرفة.

وَمن صلَّى الْمغربَ فِي الطَّرِيقِ أَو بِعَرَفَاتٍ.. فَعَلَيهِ إِعَادَتُهَا مَا لم يطلعِ الْفجْرُ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

ويبيتُ بِمُزْدَلِفَةَ؛ فَإِذا طلعَ الْفجْرُ.. صلَّي الفجَرَ بِغَلَسٍ، ووقفَ بالمشعرِ الْحَرَامِ، ....

وأداء الصلاة بعد خروج وقتها المعهود ليس مخالفاً للقياس، فلا يجب مراعاة مورد النص.

(**ومن صلى المغرب في الطريق أو بعرفات.. فعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر، خلافاً لأبي يوسف**)؛ لأنه أداها في وقتها، فلا يجب إعادتها كما بعد طلوع الفجر، إلا أن التأخير من السنة، فيصير مسيئاً بتركه.

ولهما ما روي أنه ﷺ قال لأسامة في طريق المزدلفة: «الصلاة أمامك» أي وقت الصلاة، وهذا القول منه دليل على وجوب التأخير؛ لأنه قاله حين سأله عن وقتها، وهذا من المشاهير في الصدر الأول لا من الآحاد، فيثبت به الوجوب، وإنما وجب التأخير ليمكنه الجمع بينهما بالمزدلفة، والإمكان ما لم يطلع الفجر، فكان عليه الإعادة ما لم يطلع الفجر؛ ليصير جامعاً بينهما.

وأما إذا طلع.. فلا يمكنه الجمع، فسقطت الإعادة.

(**ويبيت بمزدلفة؛ فإذا طلع الفجر**) يوم النحر بمزدلفة (.. **صلى**) الإمام بالناس (**الفجر بغَلَس**) لما روي عن ابن مسعود، أنه ﷺ صلاها يومئذ بغلس؛ ولأن في التغليس دفع حاجة الوقوف، فيجوز كتقديم العصر.

(**ووقف**) مع الناس، ولو ساعة (**بالمشعر الحرام**)، وهذا الوقوف واجب عندنا لا ركن، حتى لو تركه بغير عذر..

لا يبطل حجّه ويلزم الدم.

وقيل: ركن؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾.

وصنعَ كَمَا فِي عَرَفَةَ.

ومزدلفةُ كلُّهَا موقفٌ إِلَّا وَادي محسِّرٍ.

فَإِذا أَسْفرَ.. نفرَ قبلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى مِنىً، فيبدأُ فِيهَا برمي جَمْرَةِ الْعقبَةِ مِن بطنِ الْوَادي بِسبعِ

حَصَيَاتٍ كحصى الْخَذْفِ،..............................

ولنا: ما روي أنه ﷺ قدَّم ضَعَفَة أهله بالليل على ما في «البخاري»، ولو كان ركناً.. لما فعل ذلك؛ لأن الركن لا يجوز تركه بغير عذر، والمذكور فيما تلاه: الذكر، وليس بركنٍ بالإجماع.

وإنما عرفنا الوجوب بقوله ﷺ: «من وقف هذا الموقف وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات.. فقد تم حجه» علق به تمام الحج وهو: من أمارات الوجوب.

(**وصنع كما**) صنع (**في عرفة**) من التحميد، والتكبير، والتهليل، والصلاة على النبي ﷺ، والدعاء لحاجته؛ لأن النبي ﷺ وقف في هذا الموقف يدعو - حتى روي في حديث ابن عباس - واستجيب له دعاؤه لأمته، حتى الدماء والمظالم.

(**ومزدلفة كلها موقف، إلا وادي محسر**) لقوله ﷺ: «المزدلفة كلها موقف، وارتفعوا عن وادي محسر».

(**فإذا أسفر**) [٢٩٣/أ] الصبح (.. **نفر**) الإمام والقوم معاً (**قبل طلوع الشمس إلى منى**)؛ لأن النبي ﷺ دفع قبل طلوعها.

(**فيبدأ فيها برمي جمرة العقبة من بطن الوادي، بسبع حصيات كحصى الخذف**)؛ لقوله ﷺ: «عليكم بحصى الخذف كيلا يؤذي بعضكم بعضاً».

ولو رمى بأكبر منه.. جاز، وكذا لو رماها من فوق العقبة.. جاز؛ لأن ما حولها موضع النسك، إلا أن الأفضل من بطن الوادي؛ لأنه ﷺ فعله كذلك.

ووقت جواز هذا الرمي: بعد طلوع الفجر من يوم النحر إلى طلوع الفجر من

يكبِّرُ مَعَ كلِّ حَصَاةٍ، وَيقطعَ التَّلْبِيَةَ بأوَّلِها، وَلَا يقفُ عِنْدهَا.

ثمَّ يذبحُ إن أحبَّ. ثمَّ يحلِقُ..

اليوم الثاني، لكنه قبل طلوع الشمس، وبعد غروبها مكروه، وبعد طلوعها إلى الزوال مستحب، وبعده إلى الغروب مباح، على ما سيأتي.

(يكبّر مع كلّ حصاة) على ما روي عن ابن مسعود، ولو سبّح مكان التكبير.. أجزأه؛ لحصول الذكر.

(ويقطع التلبية بأولها)؛ لحديث جابر أن رسول الله ﷺ قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جمرة العقبة.

(ولا يقف عندها)؛ لأن النبي ﷺ لم يقف عندها، وكيفية هذا الرمي أن يضع الحصاة على ظهر إبهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة، ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة أذرع، على رواية الحسن عن أبي حنيفة.

ولو طرحها طرحاً.. أجزأه؛ لأنه رماها إلى قدميه، إلا أنه مسيء لتركه السنة.

ولو وضعها.. لم يجزه؛ لأنه ليس برمي.

ولو رماها فوقعت قريباً من الجمرة.. يكفيه؛ لأن هذا المقدار مما لا يمكن الاحتراز عنه، ولو وقعت بعيداً منها.. لا يجزئه.

ولو رمى سبع حصيات جملة فهذه.. واحدة، فيلزمه ست سواها، ويأخذ الحصى من أول موضع شاء إلا من عند الجمرة؛ فإن ذلك مكروه، ولو فعله.. أجزأه عن النسك لوجود الرمي.

ويجوز الرمي بكل ما كان من أجزاء الأرض، إلا الذهب والفضة والجواهر.

(ثم يذبح) أي بعد الرمي (إن أحبّ، ثم يحلق) أي كل رأسه اقتداء برسول الله ﷺ، ولو اكتفى بحلق ربعه.. جاز، لكنه مسيء.

وَهُوَ أفضلُ أَو يُقصِّرُ.

واعلم: أن الترتيب المذكور بين الأفعال الثلاثة واجب عندنا؛ لقوله ﷺ: «إن أوّل نسكنا هذا اليوم أن نرمي، ثم نذبح، ثم نحلق» لأنه في معنى الأمر، وإنما علق بالمحبة؛ لأن الدم الذي يأتي به المفرد تطوع، والكلام في المفرد.

وقال الشافعي وأحمد: إن هذا الترتيب سنة؛ لما في «البخاري» أن النبي ﷺ نفى الحرج في ترك هذا الترتيب:

قلنا: المراد بنفي الحرج ثمة: هو نفي الإثم لا نفي الدم.

(وهو) - أي الحلق - (أفضل)؛ لقوله ﷺ: «رحم الله المحلقين» فقيل له: والمقصرين؟! ثم قال: «رحم الله المحلقين» حتى قال في المرة الرابعة: «والمقصرين»، كرر الدعاء بالترحم عليهم، ولأن الحلق أكمل في قضاء التفث وهو المقصود.

(أو يقصر) من رؤوس شعره مقدار الأنملة، على ما روي عن ابن عمر، ومن لا شعر له.. أمرّ الموسى على رأسه تشبهاً؛ لأنه إن عجز عن الحلق والتقصير.. لم يعجز عن التشبه.

واختلفوا في أن هذا الإمرار واجب أو مستحب:

قيل: واجب؛ لأن الواجب شيئان: إجراؤه موسى مع الإزالة، فما عجز عنه.. سقط دون ما لم يعجز عنه.

وقيل: مستحب [٢٩٣/ب]؛ لأن وجوب الإجزاء للإزالة لا لعينه؛ فإذا سقط ما وجب لأجله.. سقط هو أيضاً.

وفي «فتح القدير»: قال محمد في «المنتقى» فيمن على رأسه قروح لا يستطيع إجراء الموسى عليه، ولا يصل إلى تقصيره: حلّ عن إحرامه بمنزلة من حلق، والأحسن له: أن يؤخر الإحلال إلى آخر الوقت من أيام النحر، ولا شيء عليه إن لم يؤخره.

وَقد حلَّ لَهُ غيرُ النِّسَاءِ.

ثُمَّ يذهبُ من يَوْمِهِ أَو مِنَ الْغَدِ أَو بعدِهِ إِلَى مَكَّةَ فيطوفُ للزِّيارةِ بِلَا رَمَلٍ وَلَا سعيٍ إِن كَانَ قدَّمَهُما، ....

ولو لم تكن به قروح، لكنه خرج إلى البادية، فلم يجد آلة أو من يحلقه.. لا يجزئه إلا الحلق أو التقصير، وليس هذا بعذر له.

ويعتبر في سنّة الحلق: البداءة بيمين الحالق لا المحلوق، ويبدأ بشقه الأيسر، ويستحب دفن شعره، ويقول عند الحلق: الحمد لله على ما هدانا وأنعم علينا، اللّهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي، اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة، وامح بها سيئة، وارفع لي بها درجة، اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة. آمين.

وإذا فرغ.. فليكبر وليقل: الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا، اللهم زدنا إيماناً ويقيناً، ويدعو لوالديه وللمسلمين.

(**وقد حل له**) كل شيء أي: حلّ له بسبب الحلق لا بالرمي؛ لأن الرمي ليس من أسباب التحليل عندنا؛ لعدم كونه جناية في غير أوانه، ومن شأن المحلل أن يكون جناية في غير أوانه كالحلق.

(**غير النساء**) هكذا صح عن النبي ﷺ، أطلقه فشمل الجماع فيما دون الفرج؛ لأنه قضاء الشهوة بالنساء، فيؤخر إلى تمام الإحلال بالطواف، خلافاً للشافعي؛ فإنه يقول: الجماع فيما دون الفرج يرتفع بالحلق، والحجة عليه إطلاق ما روت عائشة رضي الله عنها: إذا حلق الحاج.. حلَّ له كل شيء إلا النساء، ولأنه من دواعي الجماع، فيمنع عنه أيضاً.

(**ثم يذهب من يومه**) أي: أول يوم النحر (**أو من الغد أو بعده إلى مكة فيطوف للزيارة**) سبعة أشواط (**بلا رَمَلَ، ولا سعي إن كان قدمهما**)، أي: قدم الرمل في طواف القدوم، والسعي بعده بين الصفا والمروة؛ لما روى أنه ﷺ لما حلق أفاض

وَإِلَّا.. رَمَلَ فِيهِ، وسعى بعدَهُ، وَقد حلَّ لَهُ النِّسَاءُ.

وَوَقتُهُ: بعدَ طُلُوعِ فجرِ النَّحْرِ، وَهُوَ فِيهِ أفضلُ.

وَكُرِهَ تَأْخِيرُهُ عَن أَيَّامِ النَّحْرِ.

إلى مكة فطاف بالبيت، ثم عاد إلى منى وصلى الظهر بمنى.

(وإلا) أي: وإن لم يقدمهما (.. رمل فيه)؛ أي: في هذا الطواف، (وسعى بعده)؛ لأن السعي لم يشرع إلا مرة، والرمل ما شرع إلا مرة في طواف بعده سعي.

(وقد حل له النساء) أي: بالحلق السابق، لا بهذا الطواف لما ذكرناه، من أن ما يكون محلّلاً يكون جنايةً في غير أوانه كالحلق.

والطواف ليس بجناية في غير أوانه كالرمي، فلا يكون محلّلاً.

فإن قيل: إذا كان المحلّل هو الحلق السابق، فلم لم يعمل عمله في حق النساء قبل طواف الزيارة؟

قلنا: تأخير عمله في حق النساء لِئلّا يقع الطواف الذي هو الركن بلا إحرام.

(ووقته) أي: وقت طواف الزيارة (بعد طلوع فجر) يوم (النحر) إلى آخر أيام النحر كوقت الأضحية، إلا أن الأضحية لم تشرع بعد أيام النحر، والطواف مشروع بعدها.

إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام على ما أشار إليه بقوله: (وهو) أي: الطواف (فيه) أي: في أوّل يوم النحر (أفضل) كما في التضحية، وفي الحديث: «أفضلها: أوّلها».

(وكره) [٢٩٤/أ] (تأخيره عن أيام النحر)، قال في «قاضي خان»: فإن أخّرها عن أيام النحر لا شيء عليه عند أبي يوسف ومحمد، وقال أبو حنيفة: عليه الدم. انتهى.

وهل يطوف ماشيًا أو يجوز راكباً؟

قال في «قاضي خان»: الطواف ماشياً أفضل، واعترض عليه في «فتح القدير»،

ثُمَّ يعودُ إِلَى مِنىً فَيَرْمِي الْجمارَ الثَّلَاثَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي بعدَ الزَّوَالِ.

ويبدأُ بِالَّتِي تلِي الْمَسْجِدَ، فيرميها بِسبعِ حَصَيَاتٍ، يُكبِّرُ مَعَ كلِّ حَصَاةٍ، وَيقفُ عِنْدَهَا، وَيَدْعُو، ثمَّ بِالَّتِي تَلِيهَا مثلَ ذَلِكَ، ثمَّ بجمرةِ الْعقبَةِ كَذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يقفُ عِنْدَهَا، ....

وقال: إن المشي في الطواف واجب عندنا، وما ذكره «قاضي خان» من أنه أفضل.. تساهلٌ، أو محمول على النافلة.

(ثم يعود إلى منى)، أي: بعد طواف الزيارة، والأصل في هذا: ما رويناه من أنه ﷺ لما حلق.. أفاض فطاف، ثم عاد إلى منى وصلى الظهر.

(فيرمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني) من أيام النحر (بعد الزوال)، وهو أول وقته، فلو رمى قبله.. لا يجوز. وآخر وقته ممتد إلى طلوع الشمس من الغد؛ فلو رمى ليلاً.. صح وكره، كذا في «البحر» عن «المحيط».

(يبدأ بالتي)، أي: الجمرة التي (تلي المسجد) أي مسجد الخيف، (فيرميها بسبع حصيات، يكبر مع كلّ حصاة ويقف عندها) أي: عند هذه الجمرة (ويدعو، ثم بالتي)؛ أي: ثم يبدأ بالجمرة التي (تليها مثل ذلك)؛ أي: يرميها سبع حصيات مكبراً، ويقف عندها في المقام الذي يقف فيه الناس، وهو أعلى الوادي.

(ثم) يرمي (بجمرة العقبة كذلك)؛ أي: مكبّراً مهلّلاً حامداً داعياً، (إلا أنه لا يقف عندها)، هكذا روى جابر فيما نقل عنه من نسك رسول الله ﷺ مفسّراً، كذا في «الهداية».

وتعقبه في «فتح القدير» وقال: الذي في حديث جابر إنما هو التعرض لرمي جمرة العقبة لا غير، وغير ذلك لم يعرف في أحاديث جابر، فالأولى: الاحتجاج بما رواه البخاري عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه: كان إذا رمى الجمرة الأولى.. رماها بسبع حصيات، يكبر مع كلّ حصاة، ثم ينحدر أمامها فيستقبل القبلة رافعاً يديه يدعو، وكان يطيل الوقوف.

ثُمَّ يفعلُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ كَذَلِكَ.

ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي، فيقف مستقبل البيت رافعاً يديه يدعو.

ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلّما رماها بحصاة، ثم ينصرف، ولا يقف عندها.

فإن قيل: هذا الترتيب بين الجمار الثلاث هل هو متعين أو أولي.

قيل: مختلف فيه:

ففي «المناسك»: **لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة**، ثم بالوسطى، ثم بالتي تلي مسجد الخيف؛ فإن أعاد على الوسطى، ثم على العقبة في يومه.. **فحسن**؛ لأن الترتيب سنة، وإن لم يعد.. أجزأه.

وفي «المحيط»: فإن رمى كل جمرة بثلاث.. أتم الأولى بأربع، ثم أعاد الوسطى بسبع، ثم العقبة بسبع.

وإن رمى كل واحدة بأربع.. أتم كل واحدة بثلاث ثلاث، ولا يعيد؛ لأن للأكثر حكم الكل، فكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الأولى، وإن استقبل منها.. فهو أفضل.

وعن محمد: لو رمى الجمرات الثلاث؛ فإذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هن.. يرميهن على الأولى ويستقبل الباقين؛ لاحتمال أنها من الأولى، فلم يجز رمي الأخيرين.

ولو كن ثلاثاً.. أعاد على كل جمرة واحدة.

ولو كانت حصاة أو حصاتين.. أعاد على كل واحدةٍ واحدةً، ويجزئه [٢٩٤/ب] لأنه رمى بكل واحدة بأكثرها. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: وهذا صريح في الخلاف؛ أي في اليقين والأولوية.

وقال: والذي يقوى عندي: استنان الترتيب المذكور لا تعيُّنه.

(**ثم يفعل في اليوم الثالث**) من أيام النحر (**كذلك**)؛ أي: إذا زالت الشمس من

ثمَّ إِن شَاءَ.. نَفَرَ إِلَى مَكَّةَ، وَلهُ ذَلِكَ قبلَ طُلُوعِ فجرِ الْيَوْمِ الرَّابِعِ لَا بعدَهُ، حَتَّى يَرْمِي.

وَإِن شَاءَ.. أَقَامَ فَرمى كَمَا تقدَّمَ وَهُوَ أحبُّ.

اليوم الثالث.. رمى الجمار الثلاث على الترتيب المذكور، ويقف بعد الأولين لا بعد الثالث؛ لأن كل رمي بعده رمي.. يقف عنده؛ لأنه في وسط العبادة، فيأتي بالدعاء فيه، وكل رمي ليس بعده رمي.. لا يقف عنده؛ لأن العبادة قد انتهت.

(**ثم إن شاء**) في اليوم الثالث من منى (.. **نفر إلى مكة، وله ذلك قبل طلوع فجر اليوم الرابع**) في ظاهر الرواية ، وعن أبي حنيفة والشافعي: ليس له النفر بعد غروب الشمس من اليوم الثالث؛ لأن النفر في اليوم لا في الليل؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

ووجه الظاهر: أن قبل الغروب من اليوم الثالث يجوز النفر، وبه يسقط رمي اليوم الرابع، فكذا بعده يجوز إلى وقت الطلوع، ويسقط عنه الرمي بجامع أن كلاً من الوقتين لا يجوز الرمي فيه عن اليوم الرابع.

(**لا بعده**) أي: بعد طلوع فجر اليوم الرابع لزوال وقت الرمي عن اليوم الرابع، فلا يجوز النفر (**حتى يرمي**) عن اليوم الرابع.

(**وإن شاء أقام**) في اليوم الثالث إلى اليوم الرابع (.. **فرمى**) في اليوم الرابع، ووجه التخيير: قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ أي: فمن تعجل في اليوم الثاني والثالث من أيام النحر ومن تأخر إلى اليوم الرابع.. فلا إثم عليه.

(**كما تقدم**) أي: بعد الزوال.

(**وهو**)؛ أي: القيام إلى اليوم الرابع والرمي فيه بعد الزوال (**أحب**)؛ لما روي أن النبي ﷺ صبر حتى رمى الجمار الثلاث في اليوم الرابع.

وَإِن رمى فِيهِ قبلَ الزَّوَالِ.. جَازَ، خلافاً لَهما.

وجازَ الرَّمْيُ رَاكِباً وراجلاً، وَغيرُ رَاكبٍ أفضلُ فِي غيرِ جَمْرَةِ الْعقبَةِ.

فإن قيل: هذا مناف لقضية التخيير؛ لأنها تقتضي المساواة، فلهذا نفى الإثم في آية التخيير عن التقديم والتأخير.

قلنا: لا نسلم أنها تقتضي المساواة، ألا ترى أن المسافر مخير بين الصوم والإفطار، ثم الصوم أفضل؛ لأنه عزيمة إن لم يتضرر به، وإلا.. فالفطر أفضل، والآية نزلت في سبب، وهو: أن الجاهلية كانوا فرقتين: منهم من يقول: المتعجل آثم، ومنهم من يقول: المتأخر آثم، فنفي الإثم عنهما لأخذ أحدهما بالرخصة، والآخر بالعزيمة.

(وإن رمى فيه) أي: في اليوم الرابع **(قبل الزوال .. جاز)** عند أبي حنيفة استحساناً، **(خلافاً لهما)** قياساً على اليوم الثاني والثالث من أيام النحر، بجامع أن كلاً من اليوم الثاني والثالث، ومن اليوم الرابع يرمى فيه الجمار الثلاث، وإنما رخص له في اليوم الثالث في النفر إلى مكة؛ فإذا لم يترخص بالنفر.. التحق بهما، فكما لا يجوز الرمي فيهما قبل الزوال.. فكذا في الرابع، ولأبي حنيفة: أنه لما ظهر أثر التخفيف في اليوم الرابع في حق الترك بأن ينفر في اليوم الثالث.. فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها أولى.

بخلاف اليوم الثاني والثالث؛ لأنه لا يجوز فيهما إلا بعد الزوال في الرواية المشهورة على ما مر؛ لأنه لا يجوز تركه فيهما، فبقي على أصل المروي، فصار هذا كأول [٢٩٥/أ] يوم النحر، بجامع أن كلاً منهما ظهر فيه أثر التخفيف في اليوم الأوّل، خفَّ حكم الرمي برمي جمرة واحدة لا الثلاث، وفي اليوم الرابع خف بالترك؛ فكما.. جاز الرمي في اليوم الأول قبل الزوال وبعده.. فكذلك في اليوم الرابع، إلا أنه قبل الزوال مستحب، وبعده إلى غروب الشمس مباح على ما ذكرناه.

(وجاز الرمي راكباً وراجلاً) لحصول المقصود، **(وغير راكب أفضل في غير جمرة العقبة)**؛ فإن الأفضل فيها الرمي راكباً؛ لما روي عن أبي يوسف: أن كل رمي

ويبيتُ لِيَالِيَ الرَّمْيِ بِمِنىً، وَكُرِهَ تَقْدِيمُ ثَقَلِهِ إِلَى مَكَّةَ قبلَ نَفرِهِ؛ فَإِذا نفرَ إِلَى مَكَّةَ.. نزل بالمحصَّبِ وَلَو سَاعَةً؛ فَإِذا أَرَادَ الظَّعَنَ عَنْهَا.. طَافَ للصَّدَرِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ بِلَا رَمَلٍ وَلَا سعيٍ، وَهُوَ وَاجِبٌ، ....

بعده رمي.. فالرمي فيه ماشياً أفضل؛ لأن بعده وقوف ودعاء، والماشي أقدر عليهما، وكل رمي ليس بعده رمي.. فالرمي فيه راكباً أفضل؛ إذ لا وقوف بعده، وهي جمرة العقبة.

(ويبيت ليالي الرمي بمنى)؛ لأن النبي ﷺ بات بها، وكان عمر رضي الله عنه يؤدب على ترك المقام بها.

ولو بات في غيرها متعمداً.. لا يلزمه شيء عندنا؛ لأن البيتوتة ليست مقصودة لنفسها، بل ليسهل عليه الرمي من الغد، فلا تكون هي من أفعال الحج حتى يوجب تركها جابراً.

(وكره تقديم ثقَله إلى مكة قبل نفره) لما روي أن عمراً كان يمنع منه ويؤدب عليه؛ ولأنه يوجب شغل قلبه.

(فإذا نفر إلى مكة.. نزل بالمحصَّب، ولو ساعة) وسمي بالأبطح أيضاً، وهو موضع ذو حصى بين مكة ومنى، نزل به رسول الله ﷺ قصداً على الأصح، حتى يكون سنة، لما روى أنه ﷺ قال لأصحابه بمنى: «إنا نازلون غداً بخيف بني كنانة» حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم وتعاهدوا على هجران بني هاشم، فدل أنه نزل به قصداً؛ ليري المشركين لطيف صنع الله تعالى، فصار سنة؛ كالرمل في الطواف، والمراد بخيف بني كنانة: المحصب.

(فإذا أراد الظعن عنها) - أي: عن المحصب - (.. طاف) بالبيت (للصدر)، وسمي طواف الوداع وطواف آخر العهد.

(سبعة أشواط بلا رمل، ولا سعي، وهو واجب) عندنا؛ لقوله ﷺ: «من حج هذا البيت.. فليكن آخر عهده بالبيت الطواف».

إِلَّا على الْمُقِيمِ بِمَكَّةَ.

ثُمَّ يَسْتَقِي من زَمْزَمَ، وَيشْربُ، ثُمَّ يَأْتِي الْبَابَ وَيُقبّلُ العَتَبَةَ، وَيَضَعُ صَدرَهُ وبطنَهُ وخدَّهُ الْأَيمن على الملتزَمِ.

وَيرجعُ الْقَهْقَرَى حَتَّى يخرجَ مِنَ الْمَسْجِدِ.

ورخص للحائض والنفساء، وهو حجة على الشافعي في القول بأنه سنة مثل طواف القدوم.

(إلا على المقيم بمكة)؛ لأنهم لا يصدرون عن مكة حتى يودعونها مثل الآفاقي، ويلحق بأهل مكة أهل ما دون الميقات؛ لأنهم بمنزلتهم.

ومن نوى الإقامة بمكة قبل النفر الأول وهو اليوم الثالث من أيام النحر.. يصير من أهل مكة أيضاً، بخلاف ما إذا نوى الإقامة بعدما دخل النفر الأول؛ لأنه لما دخل النفر الأول.. لزمه التوديع كَنِيَّة الشروع فيه، فلا يسقط بعد ذلك.

(ثم يستقي من زمزم ويشرب)؛ لما روي أنه ﷺ استقى دلواً بنفسه فشرب منه، ثم أفرغ باقي الدلو في البئر.

(ثم يأتي الباب ويقبل العتبة، ويضع صدره وبطنه وخده الأيمن على الملتزم) ما بين الباب والحجر الأسود، ويتشبث بالأستار ساعةً ويدعو مجتهداً ويبكي، (ويرجع القهقرى حتى يخرج من المسجد) فهذا تمام الحج الذي أراد النبي ﷺ بقوله: «من حج هذا البيت، فلم يرفث ولم يفسق.. خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»، رواه البخاري [٢٩٥/ب].

* * *

(فصلٌ)

إِن لم يدْخلِ الْمحرمُ مَكَّةَ وَتوجَّهَ إِلَى عَرَفَةَ ووقفَ بهَا.. سقطَ عَنهُ طوافُ الْقُدومِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ لتَركِهِ.

وَمن وقفَ أَوِ اجتازَ بِعَرَفَةَ سَاعَةً مَا بَينَ زَوَالِ الشَّمْسِ مِن يَوْمِ عَرَفَةَ وطلوعِ الْفجْرِ مِن يَوْمِ النَّحْرِ.. فقد أدْركَ الْحَجَّ، وَلَو: نَائِماً، أَو مغمىً عَلَيْهِ، أَو لا يعلم أَنَّهَا عَرَفَةَ.

(فصل)

(**إن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفة ووقف بها**) على وجه مر بيانه (.. **سقط عنه طواف القدوم**)؛ لأنه شرع في ابتداء الحج، فلا يكون الإتيان به على غير ذلك الوجه سنة، (**ولا شيء عليه لتركه**)؛ لأنه سنّة، وترك السنة لا يوجب الجابر.

(**ومن وقف أو اجتاز بعرفة**) - متعلق بفعلين - (**ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة**)؛ بيان لأوّل وقت الوقوف (**وطلوع الفجر من يوم النحر**)؛ بيان لآخر وقته (.. **فقد أدرك الحج، ولو نائماً، أو مغمىً عليه، أو لا يعلم أنها عرفة**)؛ لأن الركن هو الوقوف، ولو ساعة من ليل ونهار بعد الزوال إلى طلوع الفجر من يوم النحر؛ لقوله ﷺ: «الحج عرفة، فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار.. فقد تم حجّه»، ولقوله ﷺ: «من أدرك عرفة بليل.. فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل.. فقد فاته الحج».

وأوّل وقته قد ثبت بفعله ﷺ؛ لأنه ما وقف إلّا بعد الزوال من يوم عرفة، وهذا الوقوف قد وجد من هؤلاء.

ولا يمنع ذلك الإغماء والنوم كركن الصوم، بخلاف الصلاة؛ لأنها لا تبقى بعد الإغماء، والجهل إنما يخل بالنية، وهي ليست بشرط لكل ركن بعد وجودها عند الإحرام حقيقةً أو دلالةً؛ كنية الصلاة عند تكبيرة الافتتاح، إلا أن يوجد له صارف عن النية السّابقة عند أداء الجزء، ويكون ذلك الجزء عبادة مقصودة؛ كمن طاف بالبيت

وَمَن فَاتَهُ ذَلِكَ.. فقد فَاتَهُ الْحَجُّ؛ فيطوفُ وَيَسْعَى ويتحلَّلُ وَيَقْضِي من قَابلٍ وَلَا دمَ عَلَيْهِ.

وَلَو أَمرَ رَفِيقَهُ أَن يُحرمَ عَنهُ عِنْد إِغمائِهِ فَفعلَ.. صَحَّ.

وَكَذَا إِن فعلَ بِلَا أَمرٍ، خلافاً لَهما.

هارباً عن العدو، أو طالب غريم، ولم ينو الطواف عن الحج؛ فإنه لم تجزه النية المتقدمة عند الإحرام؛ لأن قصده الهرب أو اللحوق، وذلك صارف له عن النية السّابقة؛ لأنها لكونها باقية بالاستصحاب.. ضعيفة تنصرف بصارف.

(**ومن فاته ذلك**) أي: الوقوف بعرفة ساعة (.. **فقد فاته الحج**) لما رويناه.

(**فيطوف، ويسعى، ويتحلل، ويقضي من قابل، ولا دم عليه**)؛ لأن الدم لجبر النقصان المتمكن في المؤدى، ولا مؤدى ههنا.

(**ولو أمر رفيقه أن يحرم عنه عند إغمائه**) أو نومه (**ففعل.. صح**) إحرامه عنه بالإجماع؛ لأن الإحرام شرط بمنزلة الوضوء، وليس بنسك، فاستقام النيابة عنه بعد وجود نية العبادة منه، وهي خروجه لحج البيت؛ فإذا أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج.. جاز.

(**وكذا**) أي: صح (**إن فعل**) رفيقه عنه (**بلا أمر**).

ولو أحرم غير رفقائه بغير أمر.. قيل: يجوز، وقيل: لا.

والأصح: هو الأوّل؛ لأن هذا من باب الإعانة لا من باب الولاية، فيستوي فيه الرفيق وغيره.

(**خلافا لهما**)؛ لأنه لم يحرم بنفسه، ولا إذن لغيره؛ لا صراحةً على ما هو المفروض، ولا دلالةً؛ لأن الدلالة على الإذن تتوقف على العلم بجواز الإذن بالإحرام عن غيره، وجواز الإذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء، فكيف يعرفه العوام؟! بخلاف ما إذا أمره بذلك صريحاً على ما ذكرناه.

وله: أنه لما عاقدهم عقد الرفقة.. فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن

مباشرته بنفسه في سفره، والإحرام: هو المقصود بهذا السفر والأهم، إن كان يقصد [٢٩٦/أ] التجارة مع الحج.. فكان الإذن ثابتاً دلالةً، والعلم بجوازه ثابت؛ نظراً إلى دليله، وهو عقد الرفقة؛ وكون الإحرام شرطاً والحكم يدار مع الدليل.

توضيحه: أنهم اتفقوا أن الإحرام يقبل النيابة - لكونه شرطاً كالوضوء وستر العورة - إن كان وجد منه نية العبادة عند خروجه من بلده، وإنما اختلفوا في أن عقد الرفقة استنابة وأمر بالإحرام؛ كالإذن به صراحةً أو لا، فذهب أبو حنيفة: إلى الأول لما ذكرناه، وصاحباه: إلى الثاني لما ذكرناه؛ ولأن المرافقة إنما تراد لأمور السفر لا غير، فلا يتعدى إلى الإحرام.

وصورة ذلك على قول أبي حنيفة: أن يحرم عنه الرفقاء نيابة، مع أنهم أحرموا عن أنفسهم أيضاً أصالةً؛ كالأب يحرم عنه ابنه الصغير معه نيابةً، وعن نفسه أصالةً، وكان المحرم حكماً في إحرام النيابة هو المنوب لا النائب، وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب، حتى لو أصاب صيداً.. يلزمه الجزاء من جهة إهلاله عن نفسه، لا من جهة إهلاله عن المغمى عليه، وههنا بحث من وجهين:

أحدهما: أن الرفيق إذا كان محرماً عن نفسه؛ فبإحرامه عن غيره.. يلزم تداخل الإحرامين.

والثاني: أنهم شبهوا الإحرام بالوضوء في قبول النيابة، وليس مثله؛ لأن الإنسان إذا توضأ.. لا يكون غيره متوضأً به، وإن نوى الوضوء عن الغير، وههنا يصير الغير محرماً بإحرامه عنه.

وأجيب عن الأول: بأن التداخل إنما يلزم أن لو كان المحرم هو النائب في الإحرامين من كل وجه وليس كذلك، بل المحرم في إحرام النيابة هو المنوب عنه لا النائب.

وعن الثاني: بأن التشبيه بالوضوء في أن لكل واحد منهما شرطاً يحتمل النيابة، ولكن النيابة بالتوضئة؛ بأن يجري الماء على أعضاء المنوب.. فيصح له أن يصلي

وَالْمَرْأَةُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ كَالرّجلِ، إِلَّا أَنَّهَا تكشفُ وَجهَهَا لَا رَأسَهَا.

وَلَو سَدَلَت شيئاً وجافَتْهُ.. جازَ، وَلَا تجْهرُ بِالتَّلْبِيَةِ، وَلَا تَرْمَلُ، وَلَا تسْعَى بَيْنَ الميلينِ، وَلَا تحلقُ بل تقصِّرُ، ....

بذلك الوضوء، وفي هذا يتولى النائب الإحرام بنفسه، ثم يصير المنوب محرماً، حتى لو أفاق أو استيقظ وأتى بأفعال الحج.. جاز عنده، كما لو أمره به.

واعلم: أنهم اختلفوا فيما لو استمر الإغماء إلى وقت أداء الأفعال، هل يجب إن شهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف، أو لا؛ بل مباشرة الرفقة لذلك عنه يجزئه؟ فاختار طائفة الأول، واختار آخرون الثاني، بناءً على أنه هل يجري النيابة في الأفعال نفسها كما يجري في الشروط أم لا يجري؟

فمن جوزها في الأفعال أيضاً.. اختار الثاني، ومن لم يجوز ذلك.. اختار الأول، واختاره فخر الإسلام، وجعل الثاني في «المبسوط»، و«العناية»: هو الأصح.

(والمرأة في جميع ذلك كالرجل)؛ لأنها مخاطبة كالرجال، (إلا أنها تكشف وجهها) لقوله ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها» (لا رأسها)؛ لأنها عورة.

(ولو سدلت) على وجهها (شيئاً وجافته.. جاز) لما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانت الركبان تمرّ بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات؛ فإذا حاذونا.. سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها؛ فإذا جاوزونا.. كشفناه.

قالوا: والمستحب أن تسدل على وجهها شيئاً وتجافيه، كذا في «فتح القدير»، وهذا [٢٩٦/ب]؛ لأنه بمنزلة الاستظلال بمحمل.

(ولا تجهر بالتلبية)؛ لأن صوتها عورة.

(ولا ترمل، ولا تسعى بين الميلين)؛ لأنه مخل بستر العورة.

(ولا تحلق، بل تقصر)؛ لأن النبي ﷺ نهى النساء عن الحلق وأمرهنّ بالتّقصير؛ ولأن حلق الشعر في حقها مثلة، كحلق اللحية في حق الرجل.

وتلبسُ الْمخيطَ، وَلَا تقربُ الْحَجَرَ الْأسودَ إِذا كَانَ عِنْدَهُ رجالٌ.

وَلَو حَاضَت عِنْدَ الْإِحْرَامِ.. اغْتَسَلت وَأَتَتْ بِجَمِيعِ الْمَنَاسِكِ، إِلَّا الطَّواف.

وإِن حاضت بعدَ طوافِ الزِّيَارَةِ.. سقطَ عَنْهَا طوافُ الصَّدَرِ، وَلَا شَيْء عَلَيْهَا لتَركهِ، كما يسقطُ عن من أقامَ بمكَّةَ وَلَو بعدَ النَّفرِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَعندَ مُحَمَّدٍ: لَا يسْقطُ بِالْإِقَامَةِ بعدَهُ.

وَمن قلَّدَ بَدَنَةَ تطوعٍ أَو نذرٍ أَو جَزَاءِ صيدٍ أَو نَحوِهِ وَتوجَّهَ مَعهَا يُرِيدُ الْحَجَّ.. فقد أحرمَ وَإِن لم يُلَبِّ.

(**وتلبس المخيط**)؛ لأن في لبس غير المخيط كشف العورة، سواءً كان المخيط درعاً أو قميصاً، أو خماراً، وتلبس الخف والقفازين أيضاً.

(**ولا تقرب الحجر الأسود إذا كان عنده رجال**)؛ لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال، وعند الاجتماع يخاف عليها المماسة، إلا أن تجد الموضع خالياً.

(**ولو حاضت عند الإحرام.. اغتسلت وأتت بجميع المناسك إلا الطواف**) لما رواه البخاري: أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها حين حاضت: «تنسكِ المناسك كلها غير أن لا تطوفي بالبيت، ولا تصلي حتى تطهري»

(**وإن حاضت بعد طواف الزيارة.. سقط عنها طواف الصدر، ولا شيء عليها لتركه**)؛ لأنها قد رخصت في تركه وإن كان واجباً، على ما رواه في «الصحيحين» وقد ذكرناه.

(**كما يسقط عن من أقام بمكة، ولو بعد النفر**) الأوّل، (**عند أبي يوسف، وعند محمد لا يسقط بالإقامة بعده**)، وهو ثابت يوم النحر.

(**ومن قلّد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه وتوجه معها يريد الحج.. فقد أحرم، وإن لم يلبّ**)؛ لقوله ﷺ: «من قلّد بدنة.. فقد أحرم»؛ ولأن سوق الهدي في معنى التلبية في إظهار الإجابة؛ لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة،

فَإِن بعثَ بهَا ثمَّ توجَّه.. فَلَا يصير محرماً حَتَّى يَلْحقهَا، إِلَّا فِي بَدَنَةِ الْمُتْعَةِ؛ ....

وإظهار الإجابة كما يكون بالقول.. كذلك يكون بالفعل، فيصير به محرماً لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام.

وصفة التقليد: أن يربط على عنق بدنته قطعة نعل أو عروة مزادة؛ لئلا يمنعها من الماء والعلف، إذا علم أنه هدي فيما تغيب عن صاحبها.

(**فإن بعث بها**) بعد تقليدها (**ثم توجّه.. فلا يصير محرماً حتى يلحقها**) ويسوقها، واختلفوا في هذه المسألة:

قيل: إذا قلدها.. يصير محرماً.

وقيل: إذا توجه في أثرها.. يصير محرماً.

وقيل: إذا أدركها وساقها.. يصير محرماً، وهو: الأصح؛ لأنه أخذ بالمتيقن؛ ولأنه إذا لم يوجد بين يديه هدي يسوقه.. لم يوجد منه إلا مجرد النية، وبمجرد النية.. لا يصير محرماً، وأما إذا أدركها وساقها.. فقد اقترنت نيته بعمله وهو من خصائص الإحرام، فيصير محرماً؛ كما لو ساقها ابتداء، وهذا؛ أي: اشتراط السوق في اللحوق رواية «المبسوط».

وفي رواية «الجامع الصغير»: لم يشترط السوق بعد اللحوق والإدراك إليه، وهو الظاهر من كلام المصنف، ولو أدرك ولم يسبق وساق غيره.. فهو كسوقه؛ لأن فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل، كذا في «العناية».

(**إلا في بدنة المتعة**) استثناءً من قوله: لا يصير محرماً حتى يلحقها، يعني أنه يصير محرماً حين توجه قبل أن يلحقها، لكنه إن نوى الإحرام وقلدها في أشهر الحج.. فهذا استحسان، والقياس: أن لا يصير محرماً ما لم يلحقها؛ لما ذكرناه أنه ما لم يلحقها لم يوجد منه إلا مجرد نية.. فلا يصير بها محرماً.

وجه الاستحسان: أن هذا الهدي مشروع من الابتداء نسكاً من مناسك [٢٩٧/أ]

فَإِنْ جلَّلها أَو أَشعرَها أَو قلَّدَ شَاةً.. لَا يكونُ مُحرِماً.

وَالْبُدنُ: مِنَ الْبَقرِ وَالْإِبِلِ.

الحج وضعاً؛ لأنه يختص بمكة في أشهر الحج، ويجب شكراً للجمع بين أداء النسكين، وغيره من الدم قد يجب بالجناية، وإن لم يصل إلى مكة، فلهذا اكتفى فيه بالتوجه مع النية، وفي غيره توقف على حقيقة الفعل.

قال في «النهاية»: ههنا قيد لا بدّ من ذكره وهو أنه في بدنة المتعة إنما يصير محرماً بالتقليد والتوجه إذا حصلا في أشهر الحج؛ فإن حصلا في غير أشهر الحج.. لا يصير محرماً ما لم يدرك الهدي ويسير معه، هكذا في «الرقيات»؛ وذلك لأن تقليد هدي المتعة في غير أشهر الحج لا يعتد به؛ لأنه فعل من أفعال المتعة، وأفعال المتعة قبل أشهر الحج.. لا يعتد بها، فيكون تطوعاً، وفي هدي التطوع ما لم يدرك ويسير معه لا يصير محرماً، كذا في «الجامع الصغير» لقاضي خان.

(**فإن جلّلها، أو أشعرها، أو قلّد شاة.. لا يكون محرماً**)؛ لأن التجليل لدفع الحر والبرد، فلم يكن من خصائص الحج، والإشعار مكروه عند أبي حنيفة، فلا يكون من النسك، وعندهما: وإن كان حسناً.. فقد يفعل للمعالجة، بخلاف التقليد؛ فإنه يختص بالهدي، وتقليد الشاة غير معتاد، وليس سنة أيضاً.

(**والبدن: من البقر والإبل**)، وقال الشافعي: من الإبل خاصة؛ لما رواه مسلم: «البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة».

ولنا: قول الخليل: البدنة ناقة أو بقرة، وهو قول أكثر أصل اللغة على ما في «المصباح»؛ ولأن البدنة مأخوذ من البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا فيها.

* * *

(بَابُ الْقِرَانِ والتَّمتُّعِ)

الْقِرَانُ أفضلُ مطلقاً.

(باب القران والتمتع)

لما فرغ من ذكر المفرد.. شرع في بيان المركب، وهو القران والتمتع.

والمحرم أربعة أنواع:

مفرد بالحج: على ما مر.

ومفرد بالعمرة: وهو من ينوي العمرة بقلبه، ويقول: لبيك بعمرة، ثم يأتي بأفعالها.

وقارن: وهو من يجمع بين العمرة والحج في الإحرام وينويهما، ويقول: لبيك بحجة وعمرة، ويأتي بأفعال العمرة، ثم يأتي بأفعال الحج من غير تحلل بينهما.

ومتمتع: وهو من يأتي بالعمرة في أشهر الحج، أو بأكثر طوافها، ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك، من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً.

(**القران أفضل مطلقاً**) أي من الأنواع الثلاثة المذكورة.

وقال الشافعي: الإفراد من كل من الحج والعمرة أفضل، ثم التمتع، ثم القران.

وقال مالك وأحمد: التمتع أفضل، ثم الإفراد، ثم القران؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ﴾ ولا ذكر للقران في القرآن.

وللشافعي: ما في «الصحيحين» من حديث عائشة قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنّا من أهلَّ بعمرة، ومنا من أهلَّ بحجة، وأهلّ رسول الله ﷺ بحجّة، وفي «البخاري» عن ابن عمر: أنه ﷺ أهلّ بالحج وحده؛ ولأن في الإفراد زيادة التلبية والسفر والحلق؛ فإن القارن يؤدي كلّ نسك بصفة الكمال.

ولنا: ما رواه الطحاوي أنه ﷺ قال: «يا آل محمد أهلّوا بحجة وعمرة معاً»، وعن أنس أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لبيك عمرة وحجّا» رواه البخاري ومسلم، ولأن فيه [٢٩٧/ب] جمعاً بين العبادتين، فأشبه الصوم والاعتكاف والحراسة في سبيل الله.

وَهُوَ أَن يُهلَّ بِالْعُمْرَةِ وَالْحجِّ مَعاً من الْمِيقَاتِ، وَيَقُولُ بعدَ الصَّلَاة: اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيد الْحَجَّ وَالْعمْرَةَ فيسِّرهما لي وتقبَّلهما منِّي.

والتلبية غير محصورة، فيكررها المفرد والقارن.

والسفر غير مقصود، فلا يوجب عدمه نقصاً.

والحلق: خروج عن العبادة، فلا يؤثر فيها، فلا ترجيح بشيء منها.

وحديث عائشة رضي الله عنها حكاية فعله ﷺ، فلا يعارض ما رويناه من قوله ﷺ، وكذا حديث ابن عمر وأنس رضي الله عنهم، لم يختلف عليه أحد من الرواة في أنه ﷺ كان قارناً، حتى قالوا: اتفق عن أنس ستة عشر راوياً أنه ﷺ قرن.

وللقران ذكر في القرآن أيضاً؛ لأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾: أن يحرم بهما من دويرة أهله.

(وهو)؛ أي: القران (**أن يهلّ بالعمرة والحج معاً من الميقات**)، أو دويرة أهله، أو بعدما خرج من بلده قبل أن يصل إلى الميقات، على ما في «التبيين».

في أشهر الحج أو قبلها على ما في «الكافي».

(**ويقول بعد الصّلاة: اللهم إني أريد الحج والعمرة فيسّرهما لي وتقبلهما مني**).

وكذا يكون قارناً إذا أحرم بعمرة وطاف لها أقل من أربعة أشواط، ثم أحرم بحجة؛ لأن القران: هو الجمع بين الحج والعمرة، وقد تحقق في تلك الصورة أيضاً؛ لأن للأكثر حكم الكل، بخلاف ما لو طاف أربعة أشواط.. فإنه لا يصير قارناً بإدخال الحج عليها؛ لعدم تحقق جمع النسكين.

ومتى عزم على أدائها.. سأل الله تعالى التيسير فيهما، وقدم العمرة على الحج في عزيمته ودعائه وتلبيته، ويقول: لبيك بعمرة وحج معاً؛ لأنه يبدأ بأفعال العمرة، فكذلك يبدأ بذكرها.

وإن أخّر ذلك في الدّعاء والتلبية.. لا بأس به؛ لأن الواو للجمع.

فَإِذا دخلَ مَكَّةَ.. ابْتَدَأَ فَطَافَ للْعُمْرَةِ، وسعى، ثمَّ طَافَ لِلْحَجِّ طواف الْقدومِ، وسعى.

ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما بالتلبية.. أجزأه؛ اعتباراً بالصّلاة.

(فإذا دخل) القارن (مكة.. ابتدأ فطاف للعمرة) سبعة أشواط، يرمل في الثلاثة الأُوَل، ويصلي بعدها ركعتين، (وسعى، ثم طاف للحج طواف القدوم) سبعة أشواط، (وسعى) على ما مرّ في المفرد.

ولا يحلق بين العمرة والحج؛ لأن ذلك جناية على إحرام الحج، وإنما يحلق في يوم النحر، كما يحلق المفرد، ويتحلل بالحلق عندنا، لا بالذبح.

وقال الشافعي: يكتفي بأفعال الحج عن أفعال العمرة؛ لأن مبنى القران على التداخل؛ لقوله ﷺ: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة»، حتى اكتفي به بتلبية واحدة وبسفر وحلق واحد، فكذا في بقية الأركان، فيطوف طوافاً واحداً، ويسعى سعياً واحداً.

ولنا: ما روي أن صُبياً بن معبد طاف طوافين، وسعى سعيين، فقال له عمر: هديت لسنة نبيك، ولأن القران: ضم عبادة إلى عبادة، وذلك إنما يتحقق بأداء كل واحد على الكمال، ولا تداخل في العبادات، وإنما التداخل في العقوبات؛ لطفاً من الله تعالى.

والسفر: للتوسل، والتلبية: للتَّحَرُّم، والحلق: للتَّحَلُّل، وليست بمقاصد، بخلاف الأركان، ألا ترى أن شفع التطوع لا يتداخلان، وبِتَحْريمة واحدة يؤديان، ومعنى ما رواه: «دخل وقت العمرة في وقت الحج»، وذلك لأنهم كانوا يجعلون أشهر الحج قبل الإسلام للحج، فأدخل الله تعالى وقت العمرة في وقت الحج؛ إسقاطاً للسفر الجديد للعمرة؛ توسعة على الغرباء.

فَلَو طَافَ لَهما طوافَينِ وسعى سعيَينِ جَازَ وأساءَ.

ثمَّ يحجُّ كَمَا مرَّ.

فَإِذا رمى جَمْرَةَ الْعقبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ.. ذبحَ دمَ الْقرَانِ: شَاةً، أَو بَدَنَةً، أَو سُبُعَ بَدَنَةٍ.

فَإِن عجزَ عَنهُ.. صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ، وَالْأَفْضَلُ كَوْنُ آخرِهَا يَوْمَ عَرَفَةَ وَسَبْعَةً إِذا فرغَ، ....

(فلو طاف لهما)؛ أي: للحج والعمرة (طوافين، وسعى سعيين) [٢٩٨/أ]؛ أي: لو والى بين الطوافين الأسبوعين وبين السعيين الأسبوعين للحج والعمرة (.. جاز)؛ لأنه قد أتى بما هو المستحق عليه، (وأساء) بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية، ولا شيء عليه؛ لأن طواف التحية سنة، وتركه لا يوجب شيئاً، فتقديمه أولى.

(ثم يحج كما مر)؛ أي: يأتي بباقي أفعال الحج بعد طواف القدوم والسّعي على ما مر في المفرد.

(فإذا رمى جمرة العقبة يوم النحر.. ذبح دم القران شاة، أو بدنة، أو سبع بدنة)؛ لأن القران في معنى المتعة في الجمع بين النسكين، والهدي منصوص عليه في المتعة بقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ والهدي: من الإبل والبقر والغنم، فيلحق بها دلالة، ولهذا عين الذبح ههنا، وقد قال في المفرد: يذبح إن أحبّ.

(فإذا عجز عنه.. صام ثلاثة أيام)، شرط إجزاء هذه الثلاثة: وجود الإحرام بالعمرة في أشهر الحج، وإن كان في شوال، وكلّما أخّرها إلى آخر وقتها.. فهو أفضل؛ لرجاء أن يجد الهدي، وكذا كان الأفضل أن يصومها في سابع ذي الحجة، ويوم التروية، ويوم عرفة، ولذا قال: (قبل يوم النحر. والأفضل: كون آخرها يوم عرفة.

وسبعة إذا فرغ) عن الحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا

رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وهـذا وإن ورد فـي التمتـع.. لكـن القـران فـي معنـاه علـى مـا ذكرناه.

والمراد بالرجوع إلى الأهل: الفراغ عن الحج من باب ذكر المسبب وإرادة السبب؛ لأن الفراغ عنه سبب للرجوع إليه.. فكان الأداء بعد السبب، فيجوز؛ لأنه إذا أتى به بعد الفراغ.. فقد أتى به في وقته بالنص، فيجوز.

فإن قيل: فما قرينة هذا المجاز؟

قلت: إطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الأهل على ما صرّح به في «العناية»، ويمكن أن يكون الإجماع على أنه لو رجع إلى مكة غير قاصد للإقامة بها، حتى تحقق رجوعه إلى غير أهله ووطنه، ثم بدا له أن يتخذها وطناً.. كان له أن يصوم بها، مع أنه لم يتحقق منه الرجوع إلى وطنه، بل إلى غيره، وإنما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع، ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطناً رجوع؛ ليكون رجوعاً إلى وطنه، وعلى أنه لو لم يتخذ وطناً أصلاً ولم يكن له وطن، بل مستمر على السياحة.. وجب عليه صومها بهذا النص، ولا يتحقق في حقّه سوى الرجوع عن الأعمال، فعلم: أن المراد بالرجوع هو الرجوع عن الأعمال؛ أي: الفراغ عنها، لا الرجوع إلى الأهل.

فإذا صام تلك السبعة قبل الفراغ عن الأعمال.. لا يجوز؛ لكونه تقديماً على وقته، بخلاف صوم الثلاثة؛ فإنه إذا صامها في أشهر الحج، ولو في شوال.. يجوز؛ لكونه في وقته، وإن كان الأفضل تأخيره إلى يوم عرفة على ما عرفته.

فإن قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر.. لزمه الهدي وسقط الصوم؛ لأنه خلف، وإذا قدر على الأصل قبل تأدي الحكم بالخلف.. بطل الخلف.

وإن قدر عليه بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها.. لم

وَلَو بِمَكَّةَ.

فَإِن لم يصمِ الثَّلَاثَةَ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ تعيَّنَ الدَّمُ.

يلزمه الهدي؛ لأن التحلل قد حصل بالحلق، فوجود [٢٩٨/ب] الأصل بعده لا ينقض الخلف؛ كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة بالتيمم.

وكذا إذا لم يجد حتى مضت أيّام الذبح، ثم وجد الهدي؛ لأن الذبح موقت بأيام النحر؛ فإذا مضت.. فقد حصل المقصود وهو إباحة التحلل بلا هدي، وكأنه تحلّل، ثم وجده.

(ولو بمكة)؛ أي: بعد مضي أيام التشريق؛ لأن الصّوم فيها منهي عنه.

وقال الشافعي: لا يجوز في مكة إلا أن ينوي الإقامة فيها؛ لأنه معلق بالرجوع إلى أهله، والمعلق بشيء لا يجوز قبله، إلا إذا تعذر بالإقامة هناك.

قلنا: القياس: أن يصام بمكة؛ لأنه بدل الدم، وأن يكون بمكة فكذا بدله، إلا أن النص علّقه بالرجوع تيسيراً له؛ فإذا تحمله.. جاز؛ كالمسافر إذا صام، ولا نسلم أن المراد بالرّجوع هو الرجوع إلى أهله، بل المراد به الرجوع من أعمال الحج؛ أي: الفراغ عنه على ما ذكرناه.

(فإن لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر.. تعين الدم).

وقال الشافعي: يصوم بعد أيام التشريق؛ لأن صومه مؤقت، فيقضي بعد فوات وقته.

وقال مالك: يصوم في أيام التشريق بعد يوم النحر؛ لقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ﴾ أي في وقت الحج، وهذا وقته.

ولنا: قوله ﷺ: «ألا لا تصوموا في هذه الأيام»، وهو مشهور يجوز تقييد نص الكتاب به، ولو سلم أنه لم يقيد.. فلا أقل من أن يورث نقصاً في هذه الأيام، وما وجب كاملاً.. لا يؤدي ناقصاً، فلا يتأدى فيها، ولا بعدها أيضاً؛ لأنه بدل من الدم،

والأبدال لا تُعرف إلا شرعاً، والنص خصّه بوقت الحج، فلا يجوز بعده. وههنا بحث:

أما أوّلاً: فلأن البدل إنما يجوز أداؤه إذا كان المبدل متصور الوجود ثمة، وههنا ليس كذلك؛ لأنه لو قدر على الهدي في الأيام الثلاثة.. لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر، فكيف يجوز أداء الصوم الذي هو بدل عنه قبل يوم النحر؟! فصار هذا بمنزلة أداء الشيخ الفاني الفدية عن صوم رمضان قبل دخول شهر رمضان، وأداء كفارة اليمين قبل توجه البر وانتقاضه، وذلك لا يجوز؛ لأن الأصل لم يتوجه عليه، فكيف يتوجه البدل؟! فكذا فيما نحن فيه.

وأما ثانياً: فلأن البدل إنما يصار إليه عند العجز عن المبدل، والعجز عنه إنما يتحقق إذا مضى أيام النحر ولم يقدر عليه، فكيف يجوز البدل عنه قبله؟!

وأما ثالثاً: فلأن تعين الدم عندنا إذا فات صوم الثلاثة قبل يوم النحر غير معقول؛ لأنه فات بنفسه وببدله، فكيف يجب بعد ذلك؟

والجواب: أن الصوم ليس بدلاً من الهدي من كل وجه:

بل هو: بدل منه إذا لم يجده بعدما أحرم بالعمرة بالنص.

وأصل من حيث إنه مؤقت بوقت معين، فبالنظر إلى أصالته.. جاز بغير تصور الأصل موقعه، وقبل تحقق تمام العجز عنه.

وبالنظر إلى بدليته.. يلزم الهدي إذا قدر عليه قبل التحلل في يوم النحر، سواء صام الثلاثة أو لا.

أما على تقدير أن يصومها.. فلبطلان صومه بقدرة الأصل في يوم النحر.

وأما على تقدير أن لا يصومها.. فلقدرته على الأصل قبل حصول المقصود.

وأما تعين الدم إذا لم يصم [٢٩٩/أ] الثلاثة قبل يوم النحر.. فبناء على أصل آخر: من أن الشيء إذا وجب في وقت معيّن ولم يقدر عليه المكلّف به.. لم يسقط عن

ذمته، ويجوز أن يأتي به بعد ذلك في أي وقت كان، وههنا وجب ولم يقدر عليه، فيأتي به في أي وقت قدر.

هذا ولو لم يجد الدم.. تحلل، وعليه دمان: دم القران، ودم التحلل قبل الهدي، كذا في «الهداية».

ثم قال في آخر باب الجناية: فإن حلق القارن قبل أن يذبح.. فعليه دمان عند أبي حنيفة، دم بالحلق في غير أوانه بعد الذّبح، ودم بتأخر الذبح عن الحلق.

وعندهما: يجب عليه دم واحد وهو الأول، ولا يجب بسبب التأخير شيء. انتهى.

وقال في «فتح القدير»: هذا سهو من القلم، بل أحد الدمين: لمجموع التقديم والتأخير، والآخر: دم القران، والدم الذي يجب عندهما دم القران ليس غير، لا للحلق قبل أوانه، ولو وجب ذلك.. لزم في كلّ تقديم نسك على نسك دمان؛ لأنه لا ينفك عن الأمرين، ولا قائل به. انتهى.

كذا حمله على السهو في «العناية» و«النّهاية» وتعقبه في «البحر» وقال: كلام صاحب «الهداية» صواب في الموضعين؛ لأنه لما لم يكن هنا جانياً بتأخير الدم عن الحلق لأنه عاجز.. لم يلزم لأجله دم، وإنما لزمه دم للحلق في غير أوانه.

وأما في باب الجنايات.. فإنه لما كان جانياً بحلقه قبل الذبح.. لزمه دمان عند أبي حنيفة: دم للحلق، ودم لتأخير الذبح عنه، ولم يذكر دم القران ثمة؛ لتقدمه في باب القران، والكلام في الجناية. انتهى.

ولا يخفى عليك أن هذا وإن كان وجهاً في توجيه كلام «الهداية»، وموافقاً لما نقله في «العناية» عن بعض المشايخ: **أن دم القران واجب إجماعاً، ودم آخر بسبب الجناية على الإحرام واجب أيضاً إجماعاً، ودم آخر عند أبي حنيفة بسبب تأخير الذبح عن الحلق، إلا أنه مخالف** لما صرّح به في «النهاية» أنا لو قلنا: وجوب الدم

وَإِن وقفَ الْقَارِنُ بِعَرَفَةَ قبلَ طَوَافِهِ لِلْعُمْرَةِ.. فقد رفضَها، فَعَلَيهِ دمٌ لرفضِها، ويقضيها، وَسقطَ عَنهُ دمُ الْقرَانِ.

على القارن بسبب تقديم الحلق على الذبح.. ينبغي أن يجب على القارن ثلاثة دماء عند أبي حنيفة، وعندهما: دمان، ولم يقل به أحد.

وهذه المسألة من مسائل «الجامع الصغير».

وقال في أصل رواية «الجامع الصغير» لمحمد في قارن قبل أن يذبح، قال: عليه دمان؛ دم القران ودم آخر؛ لأنه حلق قبل أن يذبح، يعني على قول أبي حنيفة. انتهى كلام «الهداية».

ثم قال: لو كان الأمر على ما قاله في «الهداية».. لوجب أن يقال: على قول أبي حنيفة في تقديم نسك على نسك دمان؛ دم لتقديم النسك ودم لتأخير النسك؛ لأن في كل تقديم تقديماً وتأخيراً، ولم يقل أبو حنيفة في تقديم نسك على نسك، إلا أن يوجب دم واحد.

(وإن وقف القارن بعرفة قبل طوافه للعمرة)، وذلك بأن لم يدخل مكة، وتوجه إلى عرفات فوقف بها (.. فقد رفضها)؛ لأنه تعذر عليه أداؤها بعده؛ لأنه يصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك غير مشروع، وفيه إشارة إلى أنه لا يصير رافضاً لها بمجرد التوجه إلى عرفة ما لم يقف، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة على ما في «الهداية».

وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنه يصير رافضاً [٢٩٩/ب] لها بالتوجه إليها، قياساً على التوجه إلى الجمعة بعد أن صلى الظهر في منزله.

وجه الصحيح: أن الأمر هنالك بالتوجه بعد أداء الظهر؛ فإذا توجه.. فقد رفضها صلاة بامتثال الأمر، والتوجه في القران إلى عرفات قبل أداء العمرة منهي عنه.. فافترقا.

(فعليه دم لرفضها ويقضيها)؛ لأنه تحقق شروعه فيها وهو ملزم، (وسقط عنه دم القران) لأنه لما ارتفضت العمرة بالوقوف.. لم يوفق لأداء النسكين حتى يلزم الدم شكراً لأدائهما.

والتَّمتُّعُ أفضلُ من الْإِفْرَادِ، وَهُوَ إن يَأْتِيَ بِالْعُمْرَةِ فِي أشهرِ الْحَجِّ ثمَّ يحجُّ من عَامهِ فَيحرمُ بهَا منَ الْمِيقَاتِ، وَيَطوفُ لَهَا، وَيسْعَى، ويتحلل مِنْهَا إن لم يَسقِ الْهَدْيَ، ....

(والتمتع أفضل من الإفراد) في ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن الإفراد أفضل منه؛ لأن المتمتع سفره واقع لعمرته، والمفرد سفره واقع لحجته.

ووجه الظاهر: أن في التمتع جمعاً بين النسكين، فأشبه القران، ثم فيه زيادة نسك وهو إراقة الدم، وسفره واقع لحجته وإن تخللت العمرة بينهما؛ لأنها تبع للحج؛ كتخلل السنة بين الجمعة والسعي إليها.

(وهو)؛ أي: التمتع في الشرع: (أن) يأتي المتمتع (بالعمرة) أو أكثرها (في أشهر الحج، ثم يحج)؛ أي: يحرم للحج في أشهره (من عامه) ذلك، من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً، وسيأتي بيانه.

(فيحرم) أي الآفاقي المتمتع؛ لأن أهل مكة لا تمتع لهم، على ما سيأتي، (بها) أي: بالعمرة (من الميقات)، أو من مكان قبلها في أشهر الحج أو قبله، لكنه لا بد أن يكون طوافه لها في أشهر الحج؛ لأن العبرة في التمتع أن يوجد طواف العمرة أو أكثرها في أشهر الحج، وأما إحرامه.. فيجوز قبله عندنا.

(ويطوف) في أشهر الحج (لها)؛ أي: للعمرة، (ويسعى ويتحلل) بأن يحلق أو يقصر (منها)؛ أي: من العمرة إن شاء، وإلا.. يبقى على إحرامه حتى يحرم بالحج يوم التروية، ويتحلل من الإحرامين بالحلق يوم النحر.

وهذا (إن لم يسق الهدي)، وإن ساقه.. فلا يتحلل حتى يبلغ الهدي محلّه، لما في «البخاري» عن ابن عمر قال: تمتع الناس بالعمرة إلى الحج، وإن النبي ﷺ لما قدم مكة قال للناس: «من كان معه هدي.. فإنه لا يحل حتى يقضي حجه، ومن لم يكن أهدى.. فليطف بالبيت وبالصفا والمروة، وليقصر، وليتحلل»، فظهر منه أنه

وَيقطعُ التَّلْبِيَةَ بِأَوَّلِ الطَّوافِ، ثمَّ يحرمُ بِالْحَجِّ مِنَ الْحرمِ يَوْمَ التَّروِيَةِ. وَقَبلَهُ: أَفضلُ.

ويحجُّ. ويذبحُ كالقارنِ؛ فَإن عجزَ.. فكحكمِهِ.

ليس للعمرة طواف القدوم، ولا طواف الصّدر وهو المذهب؛ وكذلك إذا أراد أن يفرد بالعمرة.

(ويقطع التلبية بأول الطواف)، لما صحّحه الترمذي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: كان يمسك عن التلبية في العمرة إذا استلم الحجر، ولأن المقصود هو الطواف، فيقطعه عند افتتاحه، ولهذا يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي الذي هو من واجبات الحج، وهذا حجة على مالك في قوله: «أن يقطع التلبية كما وقع بصره على البيت».

(ثم)؛ أي: بعد أن يحل من العمرة في مكة (يحرم بالحج من الحرم يوم التروية)؛ لأنه في معنى المكي؛ لأنه قام حلالاً في مكة فيلحق بهم، وميقات المكي في الحج: الحرم على ما مر.

(وقبله)؛ أي: قبل يوم التروية (أفضل)، لما فيه من المسارعة إلى العبادة.

(ويحج) كالمفرد، **إلا أنه**: لا يطوف طواف التحية؛ لأنه لما صار في حكم المكي.. سقط عنه طواف التحية، **وأنه**: يرمل في طواف الزيارة، ويسعى بعده؛ لأن هذا أوّل طواف له في الحج، بخلاف المفرد؛ لأنه قد سعى مرة.

ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم [٣٠٠/أ] للحج طاف وسعى قبل أن يروح إلى منى.. لم يرمل في طواف الزيارة، ولا يسعى بعده؛ لعدم مشروعية التكرار.

(ويذبح)؛ أي: دم التمتع (كالقارن)؛ لما تلونا فيه.

(فإن عجز) أي عن الدم (.. فكحكمه) أي حكم القران صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع على الوجه الذي بيناه في القران.

وَجَازَ صَوْمُ الثَّلَاثَةِ قبلَ طوافِها وَلَو فِي شَوَّالٍ بعدَ الْإِحْرَامِ بهَا، لَا قبلَهُ.

فَإِن شَاءَ سوقَ الْهَدْي - وَهُوَ أفضلُ - أحرمَ وَسَاقَهُ، وَهُوَ أولى مِن قَودِهِ.

وَإِن كَانَت بدنةً.. قلَّدها بمزادةٍ أَو نعلٍ، وَهُوَ أولى من التَّجْلِيل.

والإِشعارُ جَائِزٌ عِنْدَهمَا، وَهُوَ: شقُّ سنامِها مِنَ الْأَيْسَرِ، وَهُوَ الْأَشْبَهُ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ....

(وجاز صوم الثلاثة قبل طوافها) أي العمرة، (ولو في شوال بعد الإحرام بها)، أي بالعمرة.

وقال الشافعي: لا يجوز حتى يحرم بالحج؛ لقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ﴾.

ولنا: أنه أداه بعد انعقاد سببه وهو الإحرام بالعمرة، والمراد بالحج في النص: وقته، لا فعل الحج؛ لأنه لا يكون ظرفاً، لكن الأفضل تأخيرها إلى يوم عرفة، ويومان قبله على ما ذكرناه في القران.

(لا قبله) أي قبل إحرام العمرة؛ لأن سبب وجوب هذا الصوم التمتع؛ لأنه بدل عن الهدي، وهو في هذه الحالة غير متمتع، فلا يجوز أداؤه قبل وجود سببه.

(فإن شاء) المتمتع (سوق الهدي - وهو أفضل) من عدم السوق؛ لأن النبي ﷺ ساق الهدايا مع نفسه (- أحرم) من الميقات، (وساقه، وهو) أي السوق (أولى من قوده)، إلا إذا كان لا ينساق.. فحينئذٍ يقاد؛ لأنه ﷺ يسوقه.

(وإن كانت بدنة.. قلدّها بمزادة أو نعل)؛ لحديث عائشة قالت: كان النبي ﷺ يفعل كذا.

(وهو أولى من التجليل)؛ لأن له ذكراً في الكتاب، نحو قوله تعالى ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾.

(والإشعار جائز عندهما، وهو شق سنامها) حتى يخرج منه الدم يلطّخ سنامها (من الأيسر، وهو الأشبه بفعله ﷺ)؛ لأن النبي ﷺ طعن في جانب اليسار مقصوداً، وفي جانب الأيمن اتفاقاً.

أَو منَ الْأَيْمنِ.

وَيكرهُ عِنْدَ الإِمَامِ.

ثمَّ يعْتَمرُ كَمَا تقدَّمَ وَلَا يتَحَلَّلُ، وَيحرمُ بِالْحَجِّ كَمَا مرَّ؛ ....

(أو من الأيمن) لما رويناه.

(ويكره عند الإمام) أبي حنيفة.

وسنة عند الشافعي؛ لأنه مروي عن النبي ﷺ، وعن الخلفاء.

ولهما: أن المقصود من التقليد.. أن لا يهاج إذا ورد ماء أو كلأ، أو يرد إذا ضل، وإنه في الإشعار أتم؛ لأنه ألزم لعدم احتمال انقطاعه وسقوطه، فمن هذا الوجه يكون سنّة، إلا إن عارضه جهة كونه مثله، فقلنا بحسنه.

ولأبي حنيفة: إنه مثلة، وهي منهي عنها، وإذا تعارض المبيح والمحرم.. فالترجيح للمحرّم، وإشعار النبي ﷺ لصيانة الهدي؛ لأن المشركين كانوا لا يمتنعون عن تعرضه إلّا به.

وقيل: إن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه؛ لمبالغتهم فيه على وجه يخاف السراية.

وقيل: إنما كره إيثاره على التقليد.

(ثم يعتمر): معطوف على قوله: «ساقه»؛ أي: يفعل المتمتع الذي ساق الهدي أفعال العمرة إذا دخل مكة (كما تقدم)؛ أي: في متمتع لا يسوق الهدي؛ أي: يطوف ويسعى للعمرة.

(ولا يتحلل) من العمرة عند فراغه عنها كما يتحلل فيما تقدم؛ لما في «البخاري» أنه ﷺ قال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت.. لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتحللت منها، وهذا ينفي التحلل عند سوق الهدي؛ لأن المقصود منه إظهار التأسف على تأتي الإحلال ليشرح صدر أصحابه بموافقته إياهم.

(ويحرم بالحج) يوم التروية أو قبله من الحرم؛ كما أحرم أهل مكة، (كما مر)

فَإِذا حلقَ يَوْمَ النَّحْرِ.. حل مِن إِحرامَيهِ.

وَلَا تمتّعَ وَلَا قِرَانَ لأَهلِ مَكَّةَ..

في متمتع لا يسوق الهدي، وعليه دم التمتع، [٣٠٠/ب] لما تلوناه من قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾.

(فإذا حلق يوم النحر.. حلّ من إحراميه)؛ أي: إحرامي العمرة والحج؛ لأن الحلق في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل به عنها.

فإن قيل: التحلل من الإحرامين يقتضي قيام كل منهما عند الحلق، ولو كان إحرام العمرة باقياً عنده.. لزم القارن دمان إذا جنى بقتل الصيد قبل الحلق بعد الوقوف بعرفة، وليس كذلك، بل عليه دم واحد على ما في «النهاية» و«العناية».

وأجيب: بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الأحكام، وإنما يبقى في حق التحلل لا غير، ضرورة أن التحلل لا يتصور بدون الإحرام؛ كإحرام المفرد بالحج؛ فإنه ينتهي بالحلق يوم النحر في حق سائر المحظورات، ويبقى في حق الجماع خاصة لضرورة طواف الزيارة وهو ضعيف؛ لأنه يشعر بأن القارن بعد الحلق لا جناية عليه أصلاً، مع أنه لو جامع بعد الحلق قبل الطواف.. يجب عليه شاتان على ما في «التبيين».

(ولا تمتع ولا قران لأهل مكة)، وإنما لهم الإفراد خاصة، خلافاً للشافعي، وهو يقول: لهم التمتع والقران كالآفاقيّ؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾؛ فإنه بإطلاقه يعم الآفاقيّ والمكيّ، وبقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ فإن ذلك إشارة إلى الهدي.

والصوم المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ يعني: لهم أن يتمتعوا ويقرنوا، ولكن لا دم عليهم، ولا صوم.

قلنا: لا إطلاق في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾، بل كلمة ﴿مَن﴾ عامة خصّت بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾؛ لأنه مستقل مقارن، ولا نسلم أن ذلك إشارة إلى الهدي والصوم؛ لأنه موضوع للبعيد، والهدي والصوم قريب، ولا يشار إليه حقيقة، والتمتع المفهوم من تمتَّع.. بعيد فيشار إليه؛ لكونه حقيقة؛ إذ لا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر هنا؛ ولأن اللام في قوله: ﴿لِمَن لَّمْ يَكُنْ﴾ تستعمل فيما لنا، لا فيما علينا، فلو كان ذلك إشارة إلى الهدي.. لقال: «ذلك على من لم يكن»؛ لأن لنا الخيار في التمتع؛ إن شئنا.. فعلنا، وإن شئنا.. لم نفعل، وأما الهدي.. فواجب علينا من غير اختيار منا.

فإن قيل: إن ذلك، وإن اقتضى الإشارة إلى التمتع بحسب الوضع العربي، لكنه لا يلزم منه أن لا تمتع ولا قران في حق أهل مكة؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على النفي عما عداه.

قلنا: إن تخصيص الشيء بالذكر كما لا يدل على نفي الحكم عما عداه.. فكذلك لا يدل على ثبوته له، والأصل فيه: العدم، فيبقى على الأصل إلى أن يدل الدليل على خلافه.

فإن قيل: إن الله تعالى شرع التمتع والقران إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج، والنسخ عام في حق عامة الناس؛ آفاقياً أو مكياً، فيثبتان في حق المكي أيضاً.

قلنا: لا نسلم ثبوت النسخ في حق المكي، بل هو مخصص بالآفاقي؛ لأجل الترفه لهم ودفعاً [١/٣٠١] للحرج عنهم بإسقاط أحد السّفرين، بخلاف المكي؛ لأنه لا يشق عليه هذا السّفر لقربه حتى يترفه بجمع السفرين، ولو سلم ذلك.. لكنا نقول: إن النسخ ثابت في حق المكي أيضاً، حتى لو اعتمر في أشهر الحج.. جاز، ولكنه لا يدرك فضيلة التمتع؛ لأن تمتعه نقص عن تمتع الآفاقي، بصيرورة دمه دم جبر.

وأعلم: أن قولهم: «ولا تمتع ولا قران لأهل مكة».

يحتمل نفي الوجود، حتى لو أحرم مكي بعمرة، أو بعمرة وحجّة، وطاف للعمرة في أشهر الحج، ثم حج من عامه ذلك.. لا يكون متمتعاً ولا قارناً، ويدل على هذا قولهم: «وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي.. بطل تمتعه؛ لأنه ألمَّ بأهله فيما بين النسكين إلماماً صحيحاً، وذلك يبطل التمتع» وسيصرح به المصنف أيضاً.

فإنه أفاد أن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع، فينتفي بانتفائه، فينتفي من المكي لوجود الإلمام فيه.

ويحتمل نفي الحلّ كما في قولهم: «ليس لك أن تصوم يوم النحر»، حتى لو أنّ مكياً اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه ذلك، أو جمع بينهما.. كان متمتعاً وقارنا، لكنه أثم لفعله إياهما على وجه منهي.

ويدل عليه ما في «غاية البيان»: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران، ومن تمتع منهم أو قرن.. كان عليه دم، وهو دم جناية لا يأكل منه.

وصح عن عمر رضي الله عنه أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران.

وقال في «التحفة»: ومع هذا لو تمتعوا.. جاز وأساؤوا، وعليهم دم الجبر، وكذا في «العناية».

فإن لزوم دم الجبر يستلزم ثبوت صحتها؛ لأنه لا جبر إلا لما وجد بوصف النقصان، لا لما يوجد شرعاً، وعلى هذا الاحتمال لا بد أن يحمل قولهم: «عدم الإلمام بأهله شرط لصحة التمتع» على التمتع الذي لم يتعلق به نهي، وينتهض سبباً لدم الشكر وترتب الثواب عليه؛ أعني: تمتع الآفاقي؛ لأن في تمتع المكي قد وجد الإلمام بأهله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لزوم الدم من المكي؛ لاعتماره في أشهر الحج لا للتمتع منه، على ما ذهب إليه بعض الحنفية من أهل مكة، بناء على ما وقع في «البدائع» من قوله: «ولأن دخول العمرة في أشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾»، قيل: في بعض وجوه التأويل؛ أي: للحج أشهر، واللام: للاختصاص، فاختصت هذه الأشهر بالحج، وذلك بأن لا يدخل فيها غيرها، لا أن العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقي؛ ضرورة تعذر إنشاء سفر للعمرة نظراً له، وهذا المعنى لا يوجد في حق أهل مكة ومن بمعناهم، فلم تكن العمرة مشروعة في أشهر الحج في حقهم، فبقيت العمرة في أشهر الحج في حقهم معصية. انتهى.

قلت: إنكار اعتمار المكي غير صحيح؛ لأن اعتماره في أشهر الحج صحيح وإن لم يدرك فضيلة التمتع، على ما صرح به في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: إنكار اعتمار المكي في أشهر الحج إن كان لمجرد العمرة.. فخطأ بلا شك؛ لصحة عمرته فيها، وإن كان لعدم تخلفه عن الحج إذا خرج الناس للحج، [٣٠١/ب] بل يحج بعد عمرته من عامه ذلك.. فصحيح بناء على أنه حينئذ إنكار لمتعة المكي، لا لمجرد عمرته. انتهى.

فظهر منه: أن لزوم دم الجبر من المكي لمتعته لا لعمرته، لكن ثم قال في «فتح القدير»: ثم ظهر لي بعد سنين أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج؛ سواء حجّ من عامه ذلك أو لا، وبين وجه ذلك، ثم رجّح الاحتمال الأول من الاحتمالين الذين ذكرناهما.

ثم اعلم: أنهم اختلفوا في أن عدم الإلمام الصحيح هل هو شرط في التمتع فقط، أو فيه وفي القران أيضاً.

فقال في «الهداية»: بخلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وقرن به.. حيث يصح؛ لأنه عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي.

وقال شراحه: قيّد بالقران دون التمتع؛ لأن هذا المكي لو تمتع.. لا يصحّ تمتّعه ويلزمه دم جناية؛ لوجود الإلمام الصحيح منه بين النسكين حلالاً، ساق الهدي أو لم يسق، على ما في «النهاية».

فقد فرقوا بين التمتع والقران، فشرطوا في التمتع عدم الإلمام دون القران.

وقال في «فتح القدير»: إن مقتضى إطلاق التمتع في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ إلى أنه اشترط عدم الإلمام الصحيح للقران أيضاً، حتى لو خرج المكي إلى الكوفة، ثم عاد فأحرم بها من الميقات في أشهر الحج، ثم فعلها.. لا يكون قارناً بالقران الشرعي المستعقب لإيجاب دم الشكر، فيلزمه دم جناية على خلاف ما صرح به في «الهداية» وشرّاحه.

ورجّحه في «البحر» وقال: مقتضى الدّليل أن لا فرق بين التمتع والقران في اشتراط عدم الإلمام الصّحيح.

وذكر في «النهاية» عن الإمام المحبوبي: أن هذا المكي الذي خرج إلى الكوفة وقرن، إنما يصحّ قرانه إذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج؛ فأما إذا دخل أشهر الحج وهو بمكة.. صار ممنوعاً من القران شرعاً، فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات.

فأما إذا دخل أشهر الحج وهو بالكوفة.. فهو غير ممنوع من القران؛ لأنه في هذه الحالة بمنزلة الكوفي، هكذا روي عن محمد. انتهى.

وهذا يدل على الفرق المذكور بينهما.

وهل يجب دم الجبر على الآفاقي إذا تمتع وألم بأهله صحيحاً، ثم رجع وحجّ من عامه ذلك كما يجب على المكي إذا خرج من الميقات وتمتع؟

ففي «فتح القدير» و«البحر»: أنه يجب.

وَلمن هُوَ دَاخلَ الْمَيقاتِ.

(ولمن هو داخل الميقات)؛ لأنه بمنزلة المكي، سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لا، ففي «العناية» عن «مبسوط شيخ الإسلام»: أن هذا راجع إلى تفسير أهل حاضري المسجد الحرام.

فعندنا: هم أهل مكة ومن كان داخل المواقيت؛ سواء كان بينه وبين مكة مسيرة سفر أو لا.

وعند الشافعي: هم أهل مكة ومن حولها إذا لم يكن بينه وبين مكة مسيرة سفر.

وقال في «النّهاية»: ولا متعة ولا قران عندنا لمن كان وراء الميقات، على معنى أن الدم لا يجب نسكاً.

أما التمتع: فلأنه لا يتصور أن يكون متمتعاً للإلمام الذي يوجد منه بينهما.

وأما القران: فيكره، ويلزمه الرفض؛ لأن القران أصله أن يشرع القارن في الإحرامين معاً، والشروع معاً من أهل مكة لا يتصور إلا بتحلل في أحدهما؛ **لأنه إن جمع بينهما في** [٣٠٢/أ] الحرم.. كان أخل بشرط إحرام العمرة؛ فإن ميقاته الحل، **وإن أحرم بهما من الحلّ..** فقد أخلّ بميقات الحج؛ لأن ميقاته الحرم، فلما كان الأصل في القران الشروع فيهما معاً، والأصل في الساكن وراء الميقات: أهل مكة ولم يشرع القران في حقهم، فكذلك في السّاكن وراء الميقات تبعاً.. فلذلك خص بها من لم يكن أهله حاضر المسجّد الحرام؛ لوجود شرط الجواز في حقّهم. انتهى.

وأشار بقوله: «على معنى أن الدم لا يجب نسكاً»، **إلى أن المراد بالنفي في** قولهم: «لا تمتع ولا قران لأهل مكة ولمن هو داخل الميقات» **نفي الحل لا نفي الوجود** على ما ذكرنا كلاً من الاحتمالين.

يعني: أنه يجب عليه دم جبر، ومراده بالكراهة في قوله: «فيكره» الحرمة، لكن الظاهر من دليله؛ أعني: قوله: لأن القران... إلى آخره» نفي أصل الوجود. تأمل.

فَإِن عَادَ الْمُتَمَتِّعُ إِلَى أَهلِهِ بعدَ الْعمرَةِ وَلم يكن سَاقَ الْهديَ.. بَطلَ تمتُّعَهُ.
وَإِن كَانَ قد سَاقَهُ.. لَا.
وَمن طَافَ للْعُمْرَةِ قبلَ أشهرِ الْحَجِّ أقلَّ من أَرْبَعَةٍ وَأتمَّ بعدَ دُخُولِهَا وَحجَّ.. كَانَ مُتَمَتِّعاً.

والمراد بالرفض في قوله: «ويلزمه الرفض» هو: العمرة، على ما في «البحر» عن «المحيط»، قال: رفض العمرة ومضى في حجه وعليه عمرة و دم؛ فإن مضى في العمرة.. لزمه دم؛ لجمعه بينهما، وهو لا يجوز.

(فإذا عاد المتمتع إلى أهله) أي: بلده (بعد العمرة ولم يكن ساق الهدي.. بطل تمتعه)، وقد ذكرنا أن هذا يدلّ على نفي الوجود لا على نفي الحلّ، وهذا لأنه ألمّ بأهله إلماماً صحيحاً فيما بين النسكين، وبذلك يبطل التمتع على ما روي عن ابن عباس وعدّة من التابعين، ومعنى الإلمام الصحيح: أن ينزل في وطنه من غير بقاء صفة الإحرام، وهذا المتمتع كذلك، وهذا بالإجماع بين أصحابنا.

(وإن كان قد ساقه.. لا) يبطل تمتعه عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

وقال محمد: يبطل؛ لأنه أداهما بسفرتين كما إذا كان لم يسق الهدي.

ولهما: أن العود من وطنه إلى الحرم مستحق عليه ما دام على عزم التمتع؛ لأن سوق الهدي يمنعه من التحلل ما دام على عزمه هذا، فلم يكن أنشأ لكل نسك سفراً جديداً من أهله، فلم يصح إلمامه حتى خرج من كونه متمتعاً، بخلاف من لم يسق الهدي معه على ما عرفت، وبحلاف المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدي؛ حيث لم يكن متمتعاً؛ لأن العود هناك غير مستحقّ عليه.. فصّح إلمامه، وأما إذا لم يسق هذا المكي الهدي.. فهو أولى بأن لا يكون متمتعاً على ما في «العناية».

(ومن طاف للعمرة)؛ أي: بعد أن أحرم (قبل أشهر الحج أقلّ من أربعة) أشواط (وأتم)؛ أي: سبعة أشواط (بعد دخولها)؛ أي: دخول أشهر الحج (وحج.. كان متمتعاً)؛ لأن الإحرام عندنا شرط؛ فيجوز تقديمه على أشهر الحج؛ كتقديم الطهارة

وَإِن كَانَ طَافَ أَرْبَعَةً.. فَلَا.

وَلَو اعْتَمرَ كُوفِيٌّ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ وتحلَّلَ وَأَقَامَ بِمَكَّةَ وَحجَّ.. صَحَّ تمتُّعُهُ.

وَكَذَا لو أقامَ ببصرةَ.

وَقيل: لَا يَصحُّ عِنْدَهمَا.

على وقت الصلاة، وإنما المعتبر أداء أفعال التمتع في أشهر الحج، وقد وجد الأكثر فيها، وللأكثر حكم الكل.

وهذا حجة على الشافعي في قوله: إنه إذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج.. لا يكون متمتعاً وإن أدّى الأعمال فيها؛ لعدم جمعه بين النسكين في أشهر الحج؛ لتقدم إحرام العمرة عليها، وهو ركن العمرة عنده لا شرطها.

وعلى مالك أيضاً في قوله: هو متمتع، وإن لم يؤد الأعمال فيها إذا كان التحلّل عن إحرام العمرة فيها؛ لأن الجمع بينهما موجود باعتبار [٣٠٢/ب] التحلل، وإن لم يكن موجوداً باعتبار الأداء والإحرام، وهو يعتبر حال التحلل.

وإنما، قلنا: «إن المعتبر أداء أفعال التمتع»؛ لأن أداء أفعال القران في أشهر الحجّ ليس بشرط لصحّة القران على ما سيأتي بيانه.

(وإن كان طاف أربعة.. فلا) يكون متمتّعاً؛ لأنه أدى الأكثر قبل أشهر الحجّ فصار متحلّلاً عن عمرته قبل أشهر الحج، ومن تحلّل قبلها.. لا يكون متمتّعاً.

(ولو اعتمر كوفي في أشهر الحج) - أي: أتى بأفعال العمرة فيها - (وتحلّل) بالحلق (وأقام بمكة وحجّ) من عامه ذلك (.. صح تمتّعه)؛ لأنه ترفّق بنسكين في سفر واحد في أشهر الحج من غير إلمام صحيح، وكذا لو خرج من مكة بعد التحلل عن عمرته تلك، ولكن لم يتجاوز الميقات؛ لأنه في حكم المكي.

بخلاف ما لو تجاوز الميقات.. فإنه لا يصير متمتّعاً على ما عرفت عند قوله: «فإذا عاد المتمتع إلى أهله». انتهى.

(وكذا)؛ أي: صح تمتعه (لو أقام) ذلك الكوفي (ببصرة) بعد تحلله عن عمرته (وقيل: لا يصح عندهما)، والذي ظهر منه: أنهم اختلفوا في هذه المسألة:

....

فقيل: إنه يصح تمتّعه عند الثلاث.

وقيل: عنده لا عندهما، على ما هو الظاهر من «الهداية» أيضاً.

والذي ظهر من إطلاق «الجامع الصغير» هو الأوّل، وأما الثاني: فرواية الحاكم الشهيد عن أبي عصمة.

لكن ذكر في «النهاية» و«العناية» عن «المحيط» أنه قال الجصاص: لا يصح تمتعه على قول الكل.

ثم وجه القائلين بالصّحة: أن سفره الأوّل قائم ما لم يعد إلى وطنه، فكان بمنزلة من لم يخرج من الميقات، وقد اجتمع له نسكان في أشهر الحج.. فصحّ تمتّعه، فوجب دم التمتع، فيصح تناوله منه؛ لكونه دم شكر لا دم جناية.

ووجه القائلين بعدم الصحة: أن المتمتع من تكون عمرته ميقاتيّة وحجته مكية، وليس هذا كذلك؛ لأن نسكاه ميقاتيان؛ لأنه بعدما جاوز الميقات حلالاً وعاد إليه.. يلزمه الإحرام من الميقات؛ فكان كالمهل بأهل ذلك الميقات.

والحاصل:

أن الأصل عند القائلين بالصحة: أنه ما لم يصل إلى أهله.. فهو بمنزلة من لم يجاوز الميقات.

وعند القائلين بعدم الصحة: أن من خرج من الميقات.. فهو بمنزلة من وصل إلى أهله.

ولم يذكر أشهر الحج لشهرتها وهي: شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة، على ما روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير، ولأن الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة، ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات.

وَلَو أفسدَ عمرتَهُ وَأَقَامَ ببصرةَ وقضاها وَحَّج.. لَا يَصحُّ تمتُّعُهُ إِلَّا أَن يعودَ إِلَى أَهلِهِ ثمَّ يَأْتِيَ بهما.

قال في «النهاية»: فائدة التوقيت: أن شيئاً من أفعال الحج لا يصح إلا فيها، والإحرام وإن صح قبلها، لكنه يكره ويكون مسيئاً، كذا في «الكشاف» و«شرح الطحاوي».

وكذا يظهر في حق المتمتع؛ فإنه لو طاف لعمرته أربعة أشواط أو أكثر قبل أشهر الحج، ثم الباقي في أشهر الحج.. لا يكون متمتعاً.

وقال: إن تخصيصهم التمتع بهذا الحكم يشير إلى أنه لا يحتاج في أفعال عمرة القارن إلى أشهر الحج، والقياس: يقتضي أن يكون حكم القارن كحكم المتمتع في ذلك؛ لأن شرعية القران إنما استفيدت من قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ﴾، ولأن الدم واجب فيها، وذلك الشكر شرعية أفعال العمرة في أشهر الحج.

ثم أجاب [٣٠٣/أ] عن هذا القياس وقال: ما وجدت في نسخة من نسخ الفقه إلا تخصيص المتمتع بأشهر الحج في جميع نسكه دون القارن، ثم وجدت رواية في «المحيط» بأنه لا يشترط لصحة القران أن يكون أفعال عمرته في أشهر الحجّ.

وقال: وفي «المنتقى»: رجل جمع بين حجة وعمرة - أي: أحرم - ثم قدم مكة وطاف لعمرته في شهر رمضان.. كان قارناً، ولكن لا هدي عليه.

(**ولو أفسد عمرته**)؛ أي: لو قدم الكوفي مكة بإحرام العمرة فأفسدها؛ بأن جامع امرأته قبل أفعال العمرة، وأتى بها: بأن طاف وسعى وتحلل بالحلق أوالتقصير، ثم لم يبق في مكة، بل خرج منها (**وأقام ببصرة**) ولم يرجع إلى أهله، (**وقضاها**) أي: قضى في أشهر الحج العمرة التي أفسدها، (**وحجّ**) من عامه ذلك (**.. لا يصح تمتعه**) عند أبي حنيفة (**إلا أن يعود إلى أهله**)؛ أي: الكوفة؛ لأن الكلام في الكوفي.

(**ثم يأتي بهما**)؛ أي: بالعمرة والحج.. فحينئذٍ يصح تمتعه بالاتفاق؛ لأنه لما عاد إلى أهله.. انقطع سفره الأول، فصار كأن لم يكن، وإنما أنشأ السفر بعد ذلك من

. وَعِنْدَهُمَا: يَصحُّ وَإِن لم يَعُد.

وَإِن بَقِيَ بعدَ الْإِفْسَادِ بِمَكَّةَ وَقضى وَحجَّ مِن غيرِ عودٍ.. لَا يَصحُّ تمتُّعُهُ اتِّفَاقاً.

وطنه وترفق بأداء النسكين في هذا السفر على الصحة، فيكون متمتعاً.

(وعندهما: يصح) تمتعه (وإن لم يعد) إلى أهله؛ لأنه أنشأ سفراً جديداً وقد ترفق فيه للنسكين؛ لأنه لما التحق بموضع يجوز لأهله التمتع وهو البصرة.. صار هو من أهله وإن لم يصل إلى وطنه؛ لأن الخروج من الميقات بمنزلة الوصول إلى وطنه عندهما.

ولأبي حنيفة: أنه باق على سفره الأول ما لم يرجع إلى وطنه وقد انتهى ذلك بالفاسد ولم ينشأ سفراً جديداً؛ لأن الخروج من الميقات من غير أن يعود إلى وطنه كالإقامة بمكة عنده، فلا يكون متمتعاً، ولا يلزمه دم التمتع.

وقال في «النّهاية»: وهذا – أي: التي اختلف فيها – فيما إذا خرج إلى البصرة في أشهر الحج وأقام فيها، وأما إذا خرج إليها قبل أشهر الحج واعتمر وحج من عامه ذلك.. فإنه يكون متمتعاً بلا خلاف، كذا في «مبسوط شيخ الإسلام» و«الفوائد الظهيرية».

(وإن بقي بعد الإفساد بمكة) ولم يخرج إلى البصرة (وقضى) أي: ما أفسده من العمرة (وحج من غير عود) إلى أهله (.. لا يصح تمتعه اتفاقاً)؛ لأن سفره الأول انتهى بالفاسد وصارت عمرته الصحيحة مكية، ولا تمتع لأهل مكة، فكذا من يلحق بهم.

وحاصل هذه المسألة على خمسة أوجه على ما حرّره في «النهاية»:

وهي: كوفي قدم مكة بعمرة في أشهر الحج وأفسدها ومضى فيها بأن طاف بها وسعى وحلق، ثم حج من عامه ذلك.. لم يكن متمتعاً؛ لأن الفاسد مضمون بالقضاء ولم يقض.. فلا يكون موجبة للشكر.

وَمَا أَفْسدهُ الْمُتَمَتِّعُ مِن عمرتِهِ أَو حجَّته.. مضى فِيهِ وَسقطَ عَنهُ دمُ التَّمَتُّعِ.

ومن تمتّعَ فضحَّى.. لَا يجزئه عَن دمِ الْتَّمتُّعِ.

وكذا لو اعتمر على الصحة وأفسد حجته بالجماع قبل الوقوف بعرفة ومضى فيها بأن يتم حجته.. لم يكن متمتعاً؛ لأنه لم يترفق بأداء النسكين على الصحة في سفر واحد.. فلا يجب عليه دم الشكر.

ولو اعتمر في أشهر الحج وأفسد عمرته ومضى فيها بأن طاف وسعى وحلق؛ فإن لم يخرج من الميقات، بل سكن في مكة أو في داخل الميقات فاعتمر عمرة صحيحة وحج من عامه ذلك.. فلا يكون متمتعاً، سواء [٣٠٢/ب] أقام في مكة، أو في موضع من داخل الميقات وإن خرج من الميقات.

إما أن يعود إلى أهله، ثم اعتمر في أشهر الحج وحجّ من عامه ذلك.. كان متمتعاً بالاتفاق، أو لا يعود إليه، بل أقام ببصرة أو الطائف، ثم اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه ذلك.. لا يكون متمتعاً في قول أبي حنيفة، ويكون متمتعاً في قولهما على ما بيّناه من الطرفين.

وقد ذكرنا أيضاً بيان الوجه الثالث والرابع، وأشار إلى بيان الأول والثاني بقوله: (**وما أفسده المتمتع من عمرته أو حجته.. مضى فيه**)؛ أي: أتى بأفعاله ولم يتركه؛ لأنه لا يمكنه الخروج عن عهدة الإحرام إلا بإتيان الأفعال التي وجب إتيانها في كل من العمرة والحج.

وجه الإشارة إليها يظهر مع ملاحظة قوله (**وسقط عنه دم التمتع**)؛ لأنه لم يترفق بأداء النسكين على الصحة في سفر واحد.

(**ومن تمتع فضحى.. لا يجزئه عن دم التمتع**)؛ لأن الأضحية ليست بواجبة عليه؛ لكونه مسافراً، ولئن كانت واجبة عليه بأن اشترى بنية الأضحية - فذلك واجب آخر غير ما وجب عليه بالتمتع، فلا يجزئ عنه، وإلا.. لزم التداخل في العبادات.

* * *

(بَاب الْجِنَايَاتِ)

إِن طيَّبَ الْمُحرِمُ ....

(باب الجنايات)

قال في «المصباح»: جنى على قومه جناية: أذنب ذنباً يؤاخذ به، وغلبت الجناية في ألسنة الفقهاء على الجرح والقطع، والجمع: جنايات. انتهى.

وفي «المغرب»: الجناية: ما تجنيه من شرّ؛ أي تحدثه، تسميةً بالمصدر، إلا أنه خصّ بما يحرم من الفعل. انتهى.

ولا يخفى عليك أن المراد ههنا: ما تكون حرمته بسبب الإحرام أو الحرم، على ما سيظهر لك.

(**إن طيب المحرم**)؛ أي: بلا عذر؛ لأن حكم تطييبه لعذر سيأتي ذكره مصرّحاً.

التطييب: عبارة عن إلصاق عين له رائحة طيبة ببدنه أو بعضو منه، حتى لو شمّ المحرم طيباً ولم يلتصق ببدنه من عينه شيء.. لم يجب عليه شيء، على ما في «العناية».

وقال في «فتح القدير»: الزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والرّيحان والورد والورس والعصفر: طيب.

وعن أبي يوسف: القُسط[1] طيب أيضاً.

وفي الخطمي اختلافهم، ولا فرق في المنع بين بدنه وإزاره وفراشه.

وعن أبي يوسف: لا ينبغي للمحرم أن يتوسد ثوباً مصبوغاً بالزعفران، ولا ينام عليه.

ثم إن لم يكن على المحرم شيء بشم الطّيب من الرياحين وغيرها مما ذكر، لكنه يكره له ذلك.

---

(١) **القُسط**: نوع من البخور. «المصباح المنير».

عضواً ....

وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح، وهي مختلفة بين الصحابة؛ كرهه عمر وجابر، وأجازه عثمان وابن عباس.

ولا يجوز له أن يشد مسكاً في طرف إزاره، ولا بأس بأن يجلس في حانوت عطّار.

ولو دخل بيتاً قد أجمر فيه فتعلق بثوبه رائحة.. فلا شيء عليه.

بخلاف ما لو أجمره؛ قالوا: إن أجمر ثوبه بعد الإحرام؛ فإن تعلّق به كثير.. فعليه دم، وإلا.. فصدقة، وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل: العرف إن كان، وإلا.. فما يقع عند المبتلى.

وما في «البحر»: إن كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوماً.. يطعم نصف صاع، وإن كان أقلّ من يوم.. فصدقة، يفيد [٣٠٤/أ] التنصيص: على أن الشبر في الشبر داخل في [حد] القليل، وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان.

ولا بأس بشم الطيب الذي تطيّب به قبل إحرامه وبقائه عليه.

ولو انتقل بعد الإحرام من مكان إلى مكان من بدنه.. لا جزاء عليه اتفاقاً، وإنما الخلاف فيما إذا تطيّب بعد الإحرام وكفّر، ثم بقي عليه الطيب؛ منهم من قال: ليس عليه بالبقاء جزاء، ومنهم من قال: عليه جزاء؛ لأن ابتداءه كان محظوراً فكان كله محظوراً، فيكون لبقائه حكم ابتدائه، بخلاف الأوّل، والرواية توافقه.

وفي «المنتقى»: عن هشام عن محمد إذا مسّ طيباً كثيراً فأراق له دماء، ثم ترك الطيب على حاله.. يجب عليه لتركه دمٌ آخر، ولا يشبه هذا الذي تطيّب قبل أن يحرم، ثم أحرم وترك الطيب.

(عضواً) كاملاً كاليد والرأس والساق والفخذ أو أزيد منه إلى أن يعم كلَّ البدن، هذا في ظاهر الرواية.

وفي «النوادر»: إذا طيب مقدار ربع الرأس وغيره من العضو.. كان عليه الدم كما في حلق ربع الرأس، وسنذكر الفرق بينهما ثمة.

ويجمع المتفرق؛ فإن بلغ عضواً.. فدم، وإلا.. فصدقة.

فإن كان قارناً.. فعليه كفارتان للجناية على إحرامين.

ثم إنما تجب كفارة واحدة بتطييب كل البدن إذا كان في مجلس واحد، وإن كان في مجالس.. فلكلّ طيب كفارة؛ كفّر للأولى أوّلاً، عندهما، وقال محمد: عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للأولى.

وإن داوى قرحة بدواء فيه طيب، ثم خرجت قرحة أخرى فداواها مع الأولى.. فليس عليه إلا كفارة واحدة ما لم تبرأ الأولى.

ولا فرق بين قصده وعدمه.

وهل يشترط بقاء الطيب زماناً أو لا؟

ففي «فتح القدير» عن «المنتقى»: إبراهيم عن محمد: إذا أصاب المحرم طيباً.. فعليه الدم، فسألته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب عليه الدم فيه حتى يكون أكثر اليوم.. قال: لأن الطيب يعلق به، فقلت: وإن اغتسل من ساعته؟ قال: وإن اغتسل من ساعته.

وفي «الكافي» للحاكم: إن مسّ طيباً؛ فإن لزق به.. تصدق بصدقة، وإن لم يلزق به شيء.. فلا شيء عليه، إلا أن يكون ما لزق به كثيراً فاحشاً.. فعليه دم، وفي «الفتاوى»: لا يمس بيده طيباً، وإن كان لا يقصد به التطييب.

واعلم: أن الظاهر من لفظ الكتاب ولفظ «الهداية» وعامة المتون: اعتبار الكثرة والقلة في العضو وما دونه؛ يعني: أن العضو: كثير، يجب بالجناية عليه دم، وما دونه: قليل، تجب فيه الصدقة.

ولكن ذكر الفقيه أبو جعفر: أن الكثرة والقلة تعتبران في نفس الطيب لا في العضو؛ فإن كان كثيراً مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية، وبقدر ما يستكثره الناس من المسك.. يكون كثيراً وإن كان قليلاً في نفسه، والقليل ما يستقله الناس وإن كثيراً في نفسه، وكف من ماء الورد.. يكون قليلاً ووفق بعض المشايخ بينهما.

وفي «الزَّيْلَعيّ»: وهو الصحيح، وقال: إن كان الطيب قليلاً.. فالعبرة للعضو، وإن كان كثيراً.. [٣٠٤/ب] فللطيب.

ويشهد له ما ذكروه: إن أكل طيباً كثيراً.. يجب الدم عند أبي حنيفة، وقالا: تجب الصدقة؛ لأنه لم يستعمله استعمال الطيب.

وله: أنه إذا استعمله كثيراً.. يلزق بأكثر فمه أو كله، وهو عضو كامل، فيجب عليه الدم.

وفي «قاضي خان»: لو جعل الملح الّذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير وأكله.. لا شيء عليه، وإن لم يطبخ وريحه يوجد فيه.. يكره ذلك، ولا شيء عليه.

ولو جعل الزعفران في الملح؛ فإن كان الزعفران غالباً.. عليه الكفارة، وإن كان الملح غالباً.. لا كفارة عليه. انتهى.

فعلم منه: أنه لو خلط الطيب بطعام من غير طبخ.. فالعبرة للغالب؛ فإن كان الطيب مغلوباً.. لا شيء عليه أصلاً، وإن كان غالباً.. فهو كالخالص.

وقالوا: ولو خلطه بمشروب؛ فإن كان غالباً.. فعليه دم، وإن كان مغلوباً.. فعليه صدقة، إلا أن يشرب مراراً.

وفي «البحر»: ينبغي أن يسوى بين المأكول والمشروب المخلوط كل منها بطيب وهو مغلوب؛ إما بعدم شيء أصلاً كما هو الحكم في المأكول، أو بوجوب الصدقة فيهما كما هو الحكم في المأكول.

لزِمَه دمٌ.

وَكَذَا لَو ادَّهنَ بِزَيْتٍ.

وَعِنْدَهُمَا: صَدَقَةٌ.

(لزمه دم)؛ لأن الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق، وذلك في العضو الكامل وما فوقه، فيترتب عليه كمال الجزاء وهو الدم.

(وكذا لو ادّهن بزيت) هذا عند أبي حنيفة، (وعندهما): لزمته في الادّهان (صدقة).

وقال الشافعي: إن استعمل في الشعر.. فعليه الدم؛ لإزالته الشعث، وإن استعمله في غيره.. فلا شيء عليه لانعدامه.

ولهما: أنه من الأطعمة، إلاّ أن فيه ارتفاقاً – بمعنى: قتل الهوام - وإزالة الشعث، فكان جناية قاصرة، ولأبي حنيفة: أنه أصل الطيب؛ فإن الروائح تلقى فيه فتصير غالبة، ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث فتتكامل الجناية بهذه الجملة.. فيوجب الدم، وكونه مطعوماً لا ينافيه كالزعفران.

وهذا الخلاف في الزيت الخالص ودهن السمسم؛ أما الطيب منه: كالبنفسج والزنبق وما أشبههما.. فيجب باستعماله الدم بالاتفاق؛ لأنه طيب، وهذا إذا استعمله على وجه التطيب، ولو داوى به جرحه أو شقوق رجله.. فلا كفارة عليه؛ لأنه ليس بطيب في نفسه، وإنما هو أصل الطيب، أو طيب من وجه، فيشترط استعماله على وجه التطيب، بخلاف ما إذا تداوى بالمسك وما أشبهه من العنبر والكافور.. فإنها طيب بأنفسها، فلا يشترط اعتبار استعمالها، ألا ترى أنه لو أكل زعفران مخلوطاً بطعام أو طيب آخر بلا مساس النار.. لزمه الدم، وإن مسّته النار.. فلا شيء عليه؛ لكونه مستهلكاً.

وَلَو خضبَ رَأسَهُ بحنَّاءٍ أَو سَتَرهُ يَوْماً كَامِلاً.. فَعَلَيهِ دمٌ.

وإنما خص الزيت؛ فإنه لو ادّهن بالشحم أو بالسمن.. فلا شيء عليه، كذا في «النهاية» عن «التجريد».

قال في «قاضي خان»: إن اكتحل بكحل لا طيب فيه.. لا بأس به، وإن اكتحل بكحل فيه طيب، مرّة أو مرتين.. فعليه الدم في قول أبي حنيفة. انتهى.

وهذا يشعر فيه الخلاف بينه وبين صاحبيه كما في الزيت، لكنه قال في «كافي الحاكم»: إن كان في الكحل طيب.. ففيه صدقة، إلا أن يكون ذلك مراراً كثيرة.. فعليه [٣٠٥/أ] دم، ولم يحك فيه الخلاف.

ثم الظاهر منه: كون الكثرة في الفعل لا في نفس الطيب، فلا يلزم الدّم بمرة واحدة؛ لأن أدنى الكثرة هو الاثنان، بخلاف ما في «قاضي خان» حيث حكم بلزوم الدم بمرة واحدة.

(**ولو خضب**) بالمعجمتين (**رأسه بحناء أو ستره يوماً كاملاً**) أو ليلاً كاملاً - لأنه لو ستره أقل من اليوم.. لزمه صدقة، على ما في «النهاية» - (**.. فعليه دم**)؛ أما الأوّل؛ فلأنه طيب لقوله ﷺ: «الحناء طيب» رواه البيهقي، وهو حجة على الشافعي في قوله: لا تجب عليه شيء.

وهذا في المائع، ولو كان جامداً غير مائع.. فعليه دمان: دم للتطيب، ودم لتغطية الرأس.

وكذا لو خضب لحيته.. لزمه دم على ما في «الأصل»، وأما لو خضب رأسه بالوسمة - أي: شجر الخضاب - فلا شيء عليه في ظاهر الرواية؛ لأنها ليست بطيب.

وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه صدقة؛ لأنه يقتل الهوام ويلين الشعر، وعن أبي يوسف: إن خضب رأسه بالوسمة للمعالجة من الصداع.. فعليه دم باعتبار

أنه يغطي رأسه، وهو الصحيح على ما في «الهداية»؛ لأن وجوب الدم باعتبار تغطية الرأس يوماً مجمع عليه.

ولو غسل رأسه بالخطمي.. فعليه دم عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: عليه الصدقة؛ لأنه ليس طيباً، لكنه يقتل الهوام.

وقال أبو حنيفة: لا نسلم أنه ليس بطيب؛ بل له رائحة، وإن لم تكن زكية.. فكان كالحناء مع قتله الهوام، فتتكامل الجناية.. فيلزمه الدم.

وعن أبي يوسف: ليس فيه شيء، وأوّلوه: بما إذا اغتسل به بعد الرمي يوم النحر؛ لأنه أبيح له حلق رأسه.

قيل: قول أبي حنيفة في خطمي العراق، وله رائحة، وقولهما في خطمي الشام: ولا رائحة له، فلا خلاف.

ولو غسل بالصابون والحرض.. لا رواية فيه، وقالوا: لا شيء فيه؛ لأنه ليس بطيب ولا يقتل.

وأما الثانية:

فالتقدير فيها بحسب الوقت: ما ذكر في المتن.

وأما من حيث المقدار: ففي تغطية جميعه يوماً كاملاً.. لا خلاف في لزوم الدم.

واختلف في تغطية بعضه، فالذي روي عن أبي حنيفة أنه اعتبر الربع اعتباراً بالحلق؛ فإن بلغ مقدار الربع فدام يوماً.. لزمه دم كما لزم الدم بحلق ربع الرأس أو اللحية.

والجامع بينهما: أن ستر الربع أو ارتفاق مقصود يعتاده الناس كحلق الربع.

وعن أبي يوسف: أنه يعتبر أكثر الرأس اعتباراً للحقيقة.

وفي «نوادر ابن سماعة»: أن محمداً اعتبر الأكثر أيضاً.

وَكَذَا لَو لَبِسَ مخيطاً يَوْماً كَامِلاً، ....

وفي «فتح القدير»: وهذا القول - أي: اعتبار الأكثر - أوجه في النظير.

ثم قال: ومن فروع اعتبار الربع: ما لو خضب المحرم رأسه بعصابة، أو وجهه يوماً وليلة.. فعليه صدقة إلا أنه يأخذ قدر الربع.

ولو خضب موضعاً آخر من جسده.. لا شيء عليه وإن كثر، لكنه يكره من غير عذر كعقد الإزار وتخليل الرداء لشبه المخيط، بخلاف لبس المرأة القفازين؛ لأن لها أن تستر يديها بمخيط غيره، فلم يكره لها.

ولا بأس أن يغطي أذنيه وقفاه، ومن لحيته: ما هو أسفل من الذقن، بخلاف فمه وعارضه وذقنه.

(**وكذا لو لبس ثوباً مخيطاً يوماً كاملاً**) أو ليلاً كاملاً، على ما في «غاية البيان» [٣٠٥/ب].

ثم لا فرق في لزوم الدم بين ما إذا أحدث اللبس بعد الإحرام، أو أحرم وهو لابسه فدام عليه يوماً أو ليلة، بخلاف انتفاعه بعد الإحرام بالطيب السابق عليه قبله؛ فإنه لا منع عنه على ما مر للنص فيه، ولولاه.. لأوجبنا فيه أيضاً.

ولا فرق أيضاً في كونه مختاراً في اللبس، أو مكرهاً عليه، أو جاهلاً، أو نائماً فغطى إنسان رأسه أو وجهه ليلة حتى يجب الجزاء على النائم؛ لأن الارتفاق حصل له، وعدم الاختيار أسقط الإثم عنه لا الموجب.

ومفهوم التقييد بثوب مخيط ليس بمعتبر، بل لو جمع اللباس كله: القميص والعمامة والخفين يوماً.. كان عليه دم واحد كالإيلاجات في الجماع؛ لأنه لبس واحد وقع على جهة واحدة، وكذا لو دام على ذلك أيّاماً، أو كان ينزعها ليلاً ويعاود لبسها نهاراً، أو يلبسها ليلاً للبرد وينزعها نهاراً، ما لم يعزم على الترك عند الخلع؛ فإن عزم عليه، ثم لبس.. تعدد الجزاء إن كان كفر للأوّل بالاتفاق؛ لأنه لما كفّر للأوّل.. التحق بالعدم، فيعتبر الثاني لبساً مبتدأ، وإن لم يكن كفّر للأوّل.. فعليه

كفارتان عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وفي قول محمد: كفارة واحدة، بناء على أنه ما لم يكفر.. فاللبس على حاله، فهو واحد، بخلاف ما إذا كفر على ما ذكرناه.

ولو لبس يوماً فأراق دماً، ثم دام على لبسه يوماً آخر.. كان عليه دم آخر بلا خلاف؛ لأن الدوام على اللبس كابتدائه؛ بدليل: ما لو أحرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الإحرام يوماً.. فإن عليه الدم.

واعلم: أنّ ما ذكرناه من اتحاد الجزاء إذا لبس جميع المخيط: محلّه؛ ما إذا لم يتعدد سبب اللبس؛ فإن تعدد كما إذا اضطر إلى لبس ثوب فلبس ثوبين؛ فإن لبسهما على موضع الضرورة.. فعليه كفارة واحدة يتخير فيها، وإن لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة مع القميص.. فعليه كفارتان، يتخير في إحداهما وهي ما يكون للضرورة، ولا يتخير فيما لا يكون للضرورة.

وتقييد اليوم بالكامل: هو الظاهر.

وعن أبي يوسف: أنه إذا لبس أكثر من نصف يوم.. فعليه دم.

وقال الشافعي: يجب الدم بنفس اللبس؛ لأن الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنِهِ.

قلنا: إن معنى الترفق مقصود من اللبس، فلا بد من اعتبار المدة ليتحصل على الكمال فيجب الدم، فقدر باليوم؛ لأنه يلبس فيه، ثم ينزع عادة، وتتقاصر فيما دونه الجناية فيجب الصّدقة، غير أن أبا يوسف أقام الأكثر مقام الكل.

وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من الدم؛ كثلث اليوم: فيه ثلث الدم، وفي نصفه: نصفه.

ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به أو اتّزر بالسراويل.. فلا بأس به؛ لأنه لم يلبسه لبس المخيط.

أَو حلقَ ربعَ رَأسِهِ أَو لحيتِهِ، ....

وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين؛ لأنه ما لبسه لبس القباء، ولهذا يتكلف في حفظه، حتى لو زرّه ولم يدخل يديه في الكمين.. لزمه دم؛ لأنه كان لابساً؛ لأنه لا يتكلف إذا ذاك في حفظه على ما سيأتي في آخر الباب.

وكذا لو لبس الطيلسان [٣٠٦/أ] من غير أن يزره لم يكن لابساً؛ لعدم الاستمساك بلا تكلف.. فلا شيء عليه.

وإنْ زره يوماً.. لزمه دم؛ لحصول الاستمساك بنفسه بسبب الزر.

(أو حلق ربع رأسه أو لحيته).

وقال مالك: لا يجب فيهما إلا بحلق الكل.

وقال الشافعي: يجب بحلق القليل اعتباراً بنبات الحرم.

قلنا: إن حلق بعض الرأس ارتفاق كامل؛ لأنه معتاد عند بعض الأتراك والعلوية، فتتكامل به الجناية، فتتقاصر فيما دونه، بخلاف تطييب ربع العضو؛ لأنه غير مقصود، بل المقصود فيه العضو الكامل، وكذا حلق مقدار ربع اللحية معتاد بالعراق والعرب و[بعض أهل] المغرب.

قال في «فتح القدير»: إن الحكم بلزوم الدم في حلق ربع الرأس واللحية من غير ذكر خلاف فيه.. موافق لعامّة الكتب، وهو المصحح لا ما في «جامع شمس الأئمة» و«قاضي خان» أن على قولهما في حلق الجميع الدم، وفي الأقل منه: الطّعام.

وعن أبي يوسف في رواية أخرى: إن في حلق الأكثر الدم.

وعن محمد: يجب الدم بحلق الشعر؛ لأنه يقدر به الأشياء الشرعية، فيقام مقام الكل احتياطاً.

أَو حلقَ رقبتَهُ..

هذا: فلو كان أصلع على ناصيته أقل من ربع شعرها.. فإنما فيه صدقة، وكذا لو حلق كل رأسه وما عليه أقل من ربع شعره وإن كان عليه قدر ربع شعره على تقدير كون شعر رأسه كاملاً.. ففيه الدم.

وفي المرغيناني: حلق رأسه وأراق دماً، ثم حلق لحيته وهو في مجلس واحد.. فعليه دم آخر.

ولو حلق رأسه ولحيته وإبطيه وكل بدنه في مجلس واحد.. فدم واحد.

وإن اختلفت المجالس.. فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما.

وعند محمد: دم واحد، وإن اختلفت المجالس ما لم يكفر للأوّل؛ اعتبره: بما لو حلق في مجلس ربع رأسه، وفي آخر ربعاً آخر حتى أتمّها في أربعة مجالس.. يلزمه دم واحد اتفاقاً ما لم يكفر للأوّل.

والفرق لهما: أن هذه جناية واحدة - وإن تعدّدت المجالس - لاتحاد محلّها وهو الرأس.

قال في مناسك الفارسي: وما سقط من شعرات رأسه ولحيته عند الوضوء.. لزمه كف من طعام، إلا أن تزيد على ثلاث شعرات؛ فإن بلغ عشراً.. لزمه دم.

وردّه ابن الهمام وقال: إنه غير صحيح؛ لأن القدر الذي يجب به الدم: هو الربع من كل الرأس واللحية لا عشر شعرات، نعم، في الثلاث كف من طعام عند محمد.

وقال في «قاضي خان»: وإن نتف من رأسه أو أنفه أو لحيته شعرات.. ففي كل شعرة كف من طعام.

والمراد بالحلق ههنا: الإزالة، سواء كان بالموسى أو غيره، وسواء كان مختاراً أو لا، وسواء أزاله بنفسه أو أزاله غيره، فيشتمل الإزالة بالنورة والاحتراق والنتف.

(أو حلق رقبته) كلها؛ لأنه عضو مقصود بالحلق يفعله الناس للراحة والزينة.

أَو إِبطَيْهِ، أَو أَحدَهمَا، أَو عانتَهُ، وَكَذَا لَو حلقَ محاجِمَهُ.

وَعِنْدَهُمَا: صَدَقَةٌ.

(أو إبطيه أو أحدهما)؛ لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق؛ لدفع الأذى ونيل الراحة.

فإن قيل: إذا كان كل منهما مقصوداً.. يجب بحلقهما دمان.

قلنا: إن جنايات المحرم إذا كانت من نوع واحد.. يجب فيها ضمان واحد.

وفي «قاضي خان»: إن كان [٣٠٦/ب] الإبط كثير الشعر.. يعتبر فيه الربع لوجوب الدم، وإلا.. فالأكثر.

(أو عانته) كلها؛ لأنه ارتفاق كامل، ولو حلق بعض رقبته أو إبطه أو عانته.. تجب الصدقة لا الدم؛ لأن كلاً من هذه الأعضاء بمنزلة ربع الرأس واللحية؛ لأن العادة لم تجز في هذه الأعضاء بالاقتصار على حلق بعضها حتى يقام ربعها مقام الكل كما في الرأس واللحية واستصرح به.

وقال في «قاضي خان»: وفي حلق العانة دم إن كان الشعر كثيراً، ولم يصرح فيه اعتبار الربع عند كثرة شعرها كما صرّح في الإبط على ما ذكرناه آنفاً.

(وكذا لو حلق محاجمه) جمع مَحجم بفتح الميم: اسم موضع من الحجامة.

(وعندهما: صدقة)؛ لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة، وهي ليست من المحظورات، فكذا ما يكون وسيلة إليها، إلا أن فيه إزالة شيء من التفث فتجب الصّدقة.

ولأبي حنيفة: إن حلقه مقصود؛ لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به، وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل في حق الحجامة، فيجب الدم، كذا في «الهداية».

يفيد ما ذكره في وجه أبي حنيفة: أنه إذا لم تترتب الحجامة على حلق موضع المحاجم.. لا يجب الدم؛ لأنه أفاد أن كونه مقصوداً إنما هو للتوسل به إلى الحجامة؛ فإذا لم تعقبه الحجامة.. لم يقع وسيلة، فلم يكن مقصوداً.. فلا تجب إلا

وَإِن قصَّ أظافيرَ يَدَيْهِ ورجليهِ في مجلسٍ واحدٍ.. فعليهِ دمٌ، وكذا لو قصَّ أظافيرَ يدٍ وَاحِدَةٍ أَو رِجلٍ.

الصدقة، كذا في «فتح القدير»، ونوّره، بما ذكره «الزَّيْلَعِيّ» في وجهه حيث قال فيه: إن حلقه لمن لم يحتجم مقصود وهو المعتبر، بخلاف الحلق لغير الحجامة.

هذا **فإن قيل**: إن الحجامة كما لا يتوسل إليها بدون الحلق.. كذلك لا يتوسل إليها بدون عدمها المقدم عليها؛ لأن بعد حصولها لا يتصور تحصيلها؛ لامتناع تحصيل الحاصل، مع أن عدمها ليس بمقصود، فينتقض به وجه أبي حنيفة.

قلنا: المقصود لا يخلو؛ إما إن يكون مقدوراً لنا، أو غير مقدور.

فإن كان مقدوراً.. تكون هي مقصودة أيضاً، ويكون المقصود بالنسبة إلى تلك المقدمة مطلقاً؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنها واجبة مثل الصّلاة، والحلق للحجامة من هذا القبيل.

وإن كان غير مقدور.. لا يكون مقصوداً، ويكون المقصود مقيداً بالنسبة إلى تلك المقدمة؛ كالعقل والبلوغ والوقت بالنسبة إلى الصلاة؛ فإنها ليست بواجبة مثل الصلاة؛ لعدم كونها مقدوراً لنا، وعدم الحجامة من هذا القبيل.

فحاصل الكلية: أن ما لا يتوصل إلى الواجب المطلق إلا به.. فهو واجب، وتحقيق هذا في الكتب الكلامية.

(**وإن قص أظافير**) جمع أظفور مثل أسبوع وأسابيع (**يديه ورجليه في مجلس واحد.. فعليه دم**)؛ لأنه من المحظورات؛ لما فيه من قضاء التفث وإزالة ما ينمو من البدن؛ فإذا قلمها كلّها. فهو ارتفاق كامل، فيلزمه الدم، ولاتحاد النوع والمجلس.. لا يزاد على دم واحد.

(**وكذا**)؛ أي: دم واحد (**لو قص أظافير يد واحدة أو رجل**) واحدة إقامة للربع مقام الكل، كما في حلق الرأس واللحية.

وَإِن قصَّ أظافيرَ يَدَيْهِ وَرجلَيْهِ فِي أَربعةِ مجَالِسَ.. فَعَلَيهِ أَرْبَعَةُ دِمَاءٍ.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: دمٌ وَاحِدٌ.

فإن قيل: إقامة الربع مقام الكل في الرأس واللحية بناء على أنه معتاد على ما سبق، والمعتاد في قلم الأظفار ليس الاقتصار على طرف واحد، فلا يصح إلحاقه [٣٠٧/أ] بهما؛ لعدم الجامع.

أجيب: بأن الجامع إنما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد، إلا أنّه لما كان قد يتردد في حصول الاعتياد بحلق ربع الرأس.. أثبتوه بالعادة؛ إذ القصد إليه على وجه العادة لمن يقصده ليس إلا لنيل الارتفاق، لا أنها هي المناط في لزوم الدم، بل المناط هو: حصول كمال الارتفاق، ولا شك في حصوله بقَلْم تمام يد، وإن كان في اليدين أكمل منه.

وفي الكل أكمل منه (**وإن قصّ أظافير يديه ورجليه في أربعة مجالس**) بأن قصّ أظافير كل طرف في مجلس (.. **فعليه أربعة دماء**) عند أبي حنيفة وأبي يوسف.

(**وعند محمد: دم واحد**)؛ لأن مبنى الكفارات على التداخل، حتى لزم على المحرم بقتل صيد الحرم قيمة واحدة، وإن كانت الجناية في حق الحرم والإحرام جميعاً، فأشبهت كفارة الفطر في رمضان، إلا إذا تحللت الكفارة لارتفاع الجناية الأولى بالتكفير.. فتصير الثانية جناية مبتدأة، على ما سبق مثله.

ولهما: أن الغالب في كفارة الإحرام معنى العبادة؛ بدليل أنها تجب على المعذور؛ كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمضطر، وبالنظر إلى ذلك.. لا يتداخل.

فقلنا: إن التداخل مقيد باتحاد المجلس؛ لأنه إذا كان في مجلس واحد.. فالمقصود واحد والمحال مختلفة، فرجحنا اتحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس؛ لأنه جامع المختلفات كما في آي السجدة، وأما إذا اختلفت المجالس.. فيترجح جانب المحال، ويلزم لكل واحد دم؛ عملاً بالوجهين.

اعترض بأن الجنايات إذا كانت من جنس واحد.. لا تتعدد الكفارة، وإن اختلف المجلس كما إذا حلق رأسه في مجالس مختلفة.. فإن عليه كفارة واحدة؛ لاتحاد الجنس.

أجيب عنه: بأن ههنا ثلاثة أمور: اتحاد المقصود واتحاد المحل، واتحاد المجلس، وكذا اختلافهما.

فمتى اتحد الجميع.. لزمه كفارة واحدة بالاتفاق، ومتى اختلف الجميع.. لزمه الكفارة متعددة بالاتفاق أيضاً، ومتى اتحد المقصود واختلف المحال؛ فإن اتحد المجلس.. يقوى جانب الاتحاد، فلزمه كفارة واحدة، ومتى اختلف المجلس.. يقوى جانب الاختلاف وتعددت الكفارة.

فإذا عرف هذا.. ظهر لزوم التعدد فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الواحدة عند اتحاده.

ولا يلزم حلق الرأس؛ لأن المحل - وهو: الرأس - متحد، والمقصود كذلك، بخلاف محلّ النزاع؛ لأن المحال فيه مختلفة.

ولا يشكل بحلق الإبطين؛ فإن المقصود متحد والمحال مختلفة.

ولا يختلف الحال في اتحاد الجزاء بين ما كان المجلس متحداً أو مختلفاً؛ لأن ذلك لا رواية فيه، ولو سلم ذلك، لكن ثمة ما يوجب اتحاد المحال وهو: التنوير؛ فإنه لو نور جميع البدن.. لم يلزمه إلا كفارة واحدة.

وقد تقدم أنّ الحلق مثل التنوير، وليس في صورة النزاع ما يجعلها كذلك، كذا في «العناية».

ولما فرغ من بيان ما يوجب الدم في هذا الفصل من فصول الجناية.. شرع في بيان ما يوجب الصدقة منه، فقال:

وَإِن طيَّبَ أَقلَّ من عُضْوٍ أَو سترَ رَأسَهُ أَو لبسَ الْمخيطَ أَقلَّ مِن يَوْمٍ.. فَعَلَيهِ صَدَقَةٌ.

وَكَذَا لَو حلقَ أقلَّ مِن ربعِ رَأسِهِ، أَو لحيتِهِ، أَو حلقَ بعضَ قِبةِ، أَو عانتِهِ، أَو أحدَ إِبطَيْهِ، أَو رَأسَ ....

(وإن طيّب أقل من عضو، أو ستر رأسه، أو لبس المخيط أقل من يوم.. فعليه صدقة)؛ لقصور الجناية فيها، هذا في ظاهر الرواية.

وفي رواية [٣٠٧/ب] «النوادر»: إذا طيب ربع العضو.. فعليه دم اعتباراً بحلق الرأس، وقد ذكرنا الفرق بينهما ثمة.

(وكذا لو حلق أقل من ربع رأسه أو) ربع (لحيته) لما ذكرناه، (أو حلق بعض رقبته أو) بعض (عانته أو) بعض (أحد إبطيه أو) حلق حلال أو محرم (رأس غيره) حلالاً أو محرماً؛ يعني: أن الحالق إما حلال أو محرم.

وعلى التقديرين: المحلوق رأسه: إما حلال أو محرم.

وعلى التقديرين: إمّا بأمره أو بغير أمره، فحصلت ثمان صور:

في كلها على الحالق صدقة، إلا في صورة وهي: كونهما حلالين.

وعلى المحلوق رأسه دم إلا في صورة وهي: كونه حلالاً.

وقال الشافعي: لا يجب على الحالق شيء أصلاً؛ محرماً أو حلالاً؛ لأن معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره، فانتفى موجب الجناية.

وكذا لا يجب على المحلوق المحرم شيء إذا كان بغير أمره بأن كان نائماً؛ لأن من أصله: أن الإكراه يخرج المكره عن المؤاخذة بحكم الفعل، والنوم أبلغ منه؛ لأن القصد يفسد بالإكراه وينعدم بالنوم.

قلنا في الحالق: إن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام؛ لاستحقاقه الأمان، بمنزلة نبات الحرم، وتناول محظورات الإحرام يوجب الجزاء،

سواء كان في بدنه أو في بدن غيره كما في نبات الحرم، فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره، إلا أن الجناية في شعره تتكامل فيلزم فيه الدم، وفي غيره: الصدقة.

وفي المحلوق رأسه تقرر السبب الموجب وهو نيل الراحة والزينة، وذلك يوجب الدم، والنوم والإكراه إنما ينفي الإثم فقط، لا حكم الفعل، ثم لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق؛ لأن الدم إنما لزمه بما نال من الراحة والزينة؛ فصار كالمغرور إذا ضمن العقر لا يرجع على الغارّ؛ لأنه في مقابلة ما استوفاه من منافع البضع.

وقيل: إنه يرجع على الحالق؛ لأنه هو الذي أوقعه في هذه العهدة، والمختار: هو الأول؛ لما ذكرناه.

وإن أخذ المحرم من شارب حلال أو قلّم أظافيره.. أطعم ما شاء؛ لما ذكرناه: أن إزالة ما ينمو من بدن الإنسان من محظورات الإحرام، ولا يعرى عن نوع ارتفاق؛ لأنه يتأذى شعث غيره.

وإن كان أقل من التأذي.. شعث نفسه، فيلزم الإطعام، كذا في «الهداية».

قال في «فتح القدير»: أما ما ذكره في الشارب.. فلا شك فيه، وأما في قلم الأظفار.. فمخالف لما في «المبسوط»، قال: الجواب في قص الأظفار هنا: كالجواب في الحلق.

وما في «المحيط» أيضاً؛ حيث قال: عليه صدقة.

هذا، وروي عن محمد أنه لا ضمان في قص الأظفار.

واعلم أن صريح عبارة «الأصل» في «المبسوط» و«الكافي» للحاكم في حق الحالق هكذا: وإن حلق المحرم رأس حلال.. تصدق بشيء، وإذا حلق المحرم رأس محرم آخر بأمره أو بغير أمره.. فعلى المحلوق دم، وعلى الحالق صدقة. انتهى.

أَو قصَّ أقلَّ من خَمْسَةِ أظفارٍ، أَو قصَّ خَمْسَةً مُتَفَرِّقَةً؛ ....

وقال ابن الهمام: إن هذه العبارة إنما تقتضي لزوم الصدقة المقدرة بنصف صاع فيما إذا حلق رأس محرم، وأما في الحلال فإنما تقتضي أن يطعم أيّ شيء؛ كقولهم: «من قتل قملة أو جرادة.. [٣٠٨/أ] تصدق بما شاء»، وإرادة الصدقة المقدرة في عرف إطلاقهم: أن يذكر لفظ صدقة فقط. انتهى.

وعلى هذا: قول المصنف: «فعليه صدقة في صورة الحالق».. مخالف لهذه القاعدة.

(**أو قص**) المحرم (**أقل من خمسة أظفار**)، أي: فعليه أن يتصدّق بنصف صاع من بر بقلم كل ظفر، إلا أن يبلغ ذلك دماً.. فحينئذٍ ينقص منه شيئاً، على ما في «الزَّيْلَعيّ».

وهو بقول «الهداية»: يجب عليه بكل ظفر صدقة.

وقال زفر: يجب عليه الدم بقص ثلاثة منها؛ إقامة للأكثر مقام الكل، وهو: أصابع اليد الواحدة.

قلنا: إن أظافير اليد الواحدة أقل ما يجب الدم بقلمه، وكلّ ما هو كذلك.. لا يقام أكثره مقامه؛ وذلك لأنه إنما وجب الدم فيها باعتبار قيامها مقام الكل، ففي كلتيها شبهة، ولو أقمنا ثلاثة منها مقامها وأوجبنا فيها الدم أيضاً.. لكان في كلتيها شبهة الشبهة، وهي غير معتبرة، وإنما المعتبر: هو الشبهة فقط؛ ولأنها تؤدي إلى ما لا يتناهى؛ لأنه إذا أقيم الثلاث مقام الخمسة كما أقيم الخمسة مقام الكل.. يقام أكثر الثلاثة - أعني الاثنين - مقام الثلاثة، ثم يقام أكثر الاثنين - أعني: الظفر والنصف - مقام الاثنين، ثم الظفر الواحد مقام ظفر ونصف، وهلم جرّاً إلى أن ينتهي القسمة إلى جزء لا يتجزأ.

فقلنا: إن أكثر اليد الواحدة لا يصح إقامته مقامها حتّى يجب فيه الدّم.

(**أو قص**) المحرم (**خمسة متفرقة**) من يديه ورجليه، أي: فعليه صدقة عندهما.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: فِي الْخَمْسَةِ المتفرِّقةِ دمٌ.

وَإِن طيَّبَ أَو لبسَ أَو حلقَ لعذرٍ.. خُيِّرَ؛ إِن شَاءَ ذبحَ شَاةً، وَإِن شَاءَ تصدَّقَ بِثَلاثَةِ أَصْوُعٍ على سِتَّةِ مَسَاكِينَ، وَإِن شَاءَ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.

(وعند محمد: في الخمسة المتفرقة دم)؛ اعتباراً بما لو قصها من كف واحد، وبما إذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة.

ولهما: أنّ كمال الجناية بنيل الراحة والزينة، وبالقلم على هذا الوجه يتأذى به ويشينه ذلك، بخلاف الحلق من مواضع متفرقة؛ لأنه معتاد عند بعض الناس، ويحصل الارتفاق به.

فإذا تقاصرت الجناية فيما نحن فيه.. يجب فيها الصدقة لكل ظفر طعام مسكين ، وكذلك لو قلم أكثر من خمسة متفرقاً إلى أن يبلغ ذلك دماً.. فحينئذٍ ينقص منه شيئاً مما شاء.

وفي «العناية» و«فتح القدير» قالوا: لو قص ستة عشر ظفراً؛ من كل طرف أربعة.. وجب عليه لكل ظفر صدقة إلى أن يبلغ ذلك دماً فينقص ما شاء.

هذا، وكل ما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عيناً أو الصدقة عيناً.. فعليه ذلك إذا أعتق لا في الحال، ولا يبدل بالصوم.

وإن انكسر ظفر المحرم فأخذه.. فلا شيء عليه؛ لأنه لا ينمو بعد الانكسار، فأشبه اليابس من شجر الحرم.

(وإن طيب) المحرم (أو لبس أو حلق لعذر) بأن اضطر إلى تغطية الرأس لخوف الهلاك من البرد أو للمرض أو لبس سلاح للحرب (.. خير؛ إن شاء.. ذبح شاة، وإن شاء.. تصدق بثلاثة أصوع على ستة مساكين، وإن شاء.. صام ثلاثة أيام)؛ لقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ وكلمة: «أو» للتخيير، وقد فسرّها رسول الله ﷺ بما ذكر، والآية نزلت في حق المعذور، ففي «البخاري» عن حديث كعب بن عجرة قال: حُمِلتُ إلى رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «ما

وَلَوِ ارتدى أَو اتَّشَحَ بالقميصِ، أَو اتَّزرَ بالسراويلِ.. فَلَا بَأْسَ بِهِ.
وَكَذَا لَو أَدخلَ مَنْكِبَيْهِ فِي الْقَبَاءِ وَلم يُدْخِل يَدَيْهِ فِي كُمَّيهِ.

كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى، أتجد شاة؟» فقلت: لا، فقال: «صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين؛ لكل مسكين نصف صاع». [٣٠٨/ب].

ثم الصّوم يجزئه في [أي] موضع شاء؛ لأنه عبادة في كل موضع، وكذلك الصدقة عندنا؛ لأنها عبادة أيضاً.

وقال الشافعي: لا تجزئه الصدقة إلا في الحرم، والحجة عليه: ما ذكرناه.

وأما الذبح: فمختص بالحرم بالاتفاق؛ لأن الإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان مخصوص أو مكان مخصوص، وهذا الدم لا اختصاص له بالزمن فيختص بالمكان.

ولو اختار الطّعام.. أجزأه فيه التغدية والتعشية عند أبي يوسف؛ اعتباراً بكفارة اليمين، وعند محمد: لا يجزئه، بل لا بد له من التمليك.

(ولو ارتدى أو اتّشح) الاتشاح: أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه اليسرى (بالقميص، أو اتّزر بالسّراويل.. فلا بأس به)؛ لأنه لم يلبس لبس المخيط.

(وكذا لو أدخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه)؛ لأنه ما لبسه ليس القباء، حتى يتكلف في حفظه؛ فإن زرّ القباء يوماً.. لزمه دم لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالمخيط، وقد مر من قبل.

* * *

(فصلٌ)

وَإِن طَافَ للقدومِ أَو للصَّدَرِ جُنباً.. فعليهِ دمٌ.

وَكَذَا لَو طَافَ للرُّكنِ مُحدثاً.

(فصل)

في بيان جناية تتحقق في حق الطّواف، وفيه بيان جناية تتحقق في حق الإحرام بالجماع على ما سيأتي، وقد بين من قبل هذا جناية الإحرام بالتطيب والستر ولبس المخيط والحلق، فالأولى تعقيب هذه الجناية بجناية الإحرام بالجماع؛ لأن هذه الجناية مقدمة للجماع.

(**وإن طاف للقدوم أو للصدر جنباً.. فعليه دم**) لكمال الجناية فيها.

فإن قيل: هذا تسوية بين النفل والواجب في لزوم الدم؛ لأن طواف القدوم سُنَّة، والصدر واجب.

قلنا: الأصح - وهو مختار صاحب «الهداية» -: أنه واجب أيضاً لا سنة، وعلى تقدير القول بسنيته أنه يجب بالشروع فاستويا في موجب الجناية.

واعلم: أن ما ذكره في طواف القدوم - جنباً أو محدثاً من لزوم الدم أو الصدقة - موافق لعامة الكتب، ومروي عن محمّد أيضاً، ولكنه مخالف لما في «مبسوط شيخ الإسلام» حيث قال: ليس لطواف التحية محدثاً أو جنباً شيء؛ لأنه لو تركه أصلاً.. لم يكن عليه شيء، فكذا تركه من وجه، كذا في «النهاية».

ولعله محمول على ما روي عن محمد: أنه سنة لا يجب عليه الإعادة بتركه، لكن اعتباره مع تركه.. فاسد؛ لأن تركه ليس بجناية، وأما طوافه جنباً أو محدثاً.. فجناية يوجب الجابر.

وفي «الزَّيْلَعيّ»: لو طاف طواف القدوم جنباً.. فعليه دم إن لم يعد، ويجب عليه الإعادة كطواف الزيارة، ذكره في «المحيط».

(**وكذا لو طاف للركن**) أو أكثره – أي: طواف الزيارة - (**محدثاً**)؛ أي: يجب

أَو ترك طوافَ الصَّدْرِ، أَو أَرْبَعَةً مِنْهُ، أَو دونَ أَرْبَعَةٍ مِنَ الرُّكْنِ، أَو أَفَاضَ مِن عَرَفَةَ قبلَ الإِمَامِ، ....

عليه شاة؛ لأنه أدخل النقص في الركن، فكان أفحش من الأول، فيجبر بالدم.

(**أو ترك طواف الصدر أو أربعة منه**)؛ أي: فعليه شاة؛ لأنه ترك الواجب أو الأكثر منه، وما دام بمكة يؤمر بالإعادة إقامة للواجب في وقته.

(**أو**) ترك (**دون أربعة من الركن**)؛ لأن النقصان بترك الأقل يسير، فأشبه النقصان بسبب الحدث فلزمه شاة، فلو رجع إلى أهله.. أجزأه أن لا يعود ويبعث بشاة؛ لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء.

(**أو أفاض من عرفة قبل الإمام**)، كذا في «الهداية».

واعترض [٣٠٩/أ] عليه في «النهاية»: بأن حق العبارة أن يقال: ومن أفاض قبل غروب الشمس؛ لأن المحظور عليه الإفاضة قبل غروب الشمس.

وأجاب عنه في «العناية» بما حاصله: أن الإفاضة قبل الإمام تستلزم الإفاضة قبل غروب الشمس؛ لأن الظاهر أنّ الإمام لا يترك ما وجب عليه من الاستدامة إلى وقت الغروب.

وفيه نظر؛ لأنّا سلّمنا أن الإمام لا يترك الاستدامة إلى وقت الغروب، لكن لا نسلم أن الإفاضة قبل الإمام تستلزم الإفاضة قبل الغروب؛ لأنه يجوز أن يستلزم الوقوف مع الإمام إلى الغروب، ثم تعجل في الإفاضة قبل الإمام، فتقع الإفاضة قبل الإمام بعد الغروب، ففي هذه الصّورة: وجدت الإفاضة قبل الإمام ولم توجد قبل الغروب، فلا استلزام، ولا دم عليه في هذه الصورة على ما صرّح به في «الزَّيْلَعيّ».

فالأولى أن يقول: مراده: مَنْ أفاض قبل الإمام في النهار، على ما في «الزَّيْلَعيّ»، لكنه ترك هذا القيد لظهوره، وهذا عندنا.

وقال الشافعي: لا شيء عليه؛ لأن الركن أصل الوقوف وقد وجد ذلك، فلا يلزمه بترك الإطالة فيه شيء.

أَو تركَ السَّعْيَ، أَوِ الْوُقُوفَ بِمُزْدَلِفَةَ، أَو تركَ رميَ الْجمارِ كلِّهَا، ....

قلنا: إن الاستدامة إلى غروب الشمس واجبة؛ لقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، فيجب بتركه الدم، بخلاف ما إذا وقف ليلاً؛ لأن استدامة الوقوف واجبة على من وقف نهاراً لا من وقف ليلاً.

اعترض بأن قوله ﷺ: «من وقف بعرفة بليل أو نهار.. فقد أدرك الحج» يقتضي أن لا يكون الامتداد شرطاً لا في الليل ولا في النهار أصلاً.

وأجيب: بأن ظاهره متروك في حق النهار بقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، فبقي الليل على ظاهره.

ورُدَّ بأنه لو ترك ظاهره.. لزم أن لا يكون من أفاض قبل الغروب مدركاً للحج، وليس كذلك، بل الحق في الجواب: أنا لم نجعل الامتداد شرطاً للوقوف، ولم نترك ظاهر الحديث المذكور أصلاً، ولكن أثبتنا وجوب الامتداد في النهار بقوله ﷺ: «فادفعوا بعد غروب الشمس»، ولا تنافي بين الحديثين حتى يترك ظاهر أحدهما بالآخر.

(**أو ترك السعي**) بين الصفا والمروة.. فعليه دم وحجّه تام؛ لأن اللازم بترك الواجب: الدم، لا الفساد.

(**أو الوقوف بمزدلفة**).. فعليه دم؛ لأنه من الواجبات أيضاً.

(**أو ترك رمي الجمار كلها**)؛ لأنه من الواجبات، وكلها جنس واحد، فيكفيه دم واحد على الصحيح، والترك إنما يتحقق بغروب الشمس من آخر أيام الرمي؛ وهو: اليوم الرابع من أول يوم النحر؛ لأنه لم يعرف قربة إلا فيها، وما دامت الأيام الأربعة باقية.. فالإعادة ممكنة، فيرميها على الترتيب المشروع، فلا يتحقق الترك.

ثم وجوب الدم بالترك اتفاقي، وأما لو لم يترك، بل تأخر رمي يوم من الأيام إلى اليوم الثاني منه وقضاؤه فيه.. فعند أبي حنيفة: يجب الدم أيضاً، وعندهما: لا.

أَو رميَ يومٍ واحدٍ، أو رمى جَمْرَةَ الْعقبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ أَو أَكْثَرِهِ.
وَلَو طَافَ للقدومِ أَو الصَّدَرِ مُحدثاً.. فَعَلَيهِ صَدَقَةٌ.

وإن أخّره إلى الليل فرماه قبل طلوع الفجر من اليوم الثاني.. فلا شيء بالإجماع، إلا في آخر يوم من أيام النحر.. فإنه يجب عليه الدم بتأخيره إلى الغروب، ولا يقضي بالليل؛ لأن وقته قد خرج بغروب الشمس [٣٠٩/ب] في ظاهر المذهب.

وعن أبي يوسف: أنه خرج بزوال الشمس، على ما في «التبيين».

لكنه قال في «النهاية»: وقته إلى غروب الشمس في ظاهر المذهب، ولكنه لو رمى بالليل.. لا يلزمه شيء. انتهى.

فالظاهر منه: جواز القضاء بالليل.

(أو رمي يوم واحد)؛ لأنه نسك تام فيلزمه دم.

وقيل: هذا يستلزم أنه إذا نفر في اليوم الثالث إلى مكة.. يجب عليه الدم؛ لأنه يستلزم ترك الرمي في اليوم الرابع، مع أنه مخير في اليوم الثالث بين النفر والإقامة على ما سبق.

وأجيب: بأنّ التخيير قبل طلوع الفجر من اليوم الرابع، وأما إذا طلع.. فقد وجب عليه الإقامة والرمي، فلو ترك.. وجب عليه الدّم.

(أو رمى جمرة العقبة يوم النحر أو أكثره)؛ لأنها وظيفة هذا اليوم.

وإن ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثاً.. تصدّق لكلّ حصاة نصف صاع، إلا أن يبلغ دماً فينقص ما شاء؛ لأن الأقل من المتروك يكفيه الصدقة.

(ولو طاف للقدوم أو الصدر محدثاً.. فعليه صدقة)؛ أما الصّدقة؛ فلأنه دون طواف الزّيارة وإن كان واجباً، فلا بدّ من إظهار التفاوت بإيجاب الصّدقة فيه، وبإيجاب الشاة في الزيارة.

وعن أبي حنيفة: أنه يجب الشاة فيه أيضاً، ولم يفرق بينهما، والأصح: هو الأوّل، على ما في «الهداية».

وَكَذَا لَو تركَ دونَ أَرْبَعَةٍ منَ الصَّدَرِ، ....

وأما القدوم: فلأنه واجب على الأصح، أو سنة وجبت بالشروع، وقد أدخله نقصاً بترك الطهارة الواجبة فيه على الأصح، فيجبر بالصدقة إظهاراً لدنو رتبته عن طواف الزيارة؛ كما في الصّدر على القول بوجوبه، وفرقاً بين ما وجب بالشروع وبين ما وجب بالشرع وهو طواف الزيارة على القول بسنيته.

فإن قيل: إن الصّلاة النافلة إذا أدخلها بالنقص.. ينجبر نقصها بسجدة السهّو كما يجبر الفرض بها، ولم يظهر دنو رتبة النفل عن رتبة الفرض فيها، فليكن ههنا أيضاً كذلك.

قلنا: إن الشرع جعل إيجابه في حق الصلاة نوعاً واحداً وهو السجدة، فلا يصار إلى غيرها، وفي الحج جعله متنوعاً إلى البدنة والشاة والصّدقة، فأمكن المصير إلى ما تبين به رتبة النفل من الفرض، وقد ذكرنا في أوّل الفصل: أن لزوم الجابر من الدم والصدقة في طواف القدوم محدثاً أو جنباً مخالف لرواية «المبسوط» فارجع إليه. ثم **هذا عندنا**.

وقال الشافعي: إذا طاف للقدوم محدثاً.. لا يصير معتدّاً به؛ لقوله ﷺ: «الطواف صلاة، إلا أن الله تعالى أباح فيه النطق» فتكون الطهارة من شرطه.

قلنا: قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ مطلق عن الطهارة، والزيادة عليه بطريق الفرضية لا تجوز؛ لأنه نسخ، لكن الخبر الواحد يوجب العمل، فقلنا بالوجوب؛ لأن الزيادة بطريق ليس بنسخ؛ لأنه لا يرفع حكم الإطلاق، وهو: الإجزاء مطلقاً.

(**وكذا**)؛ أي: فعليه صدقة (**لو ترك دون أربعة من الصدر**)؛ إظهاراً للتفاوت بين ترك الأقلّ من طواف الصدر وبين ترك الأقل من طواف الزيارة؛ فإن في ترك الأقل من طواف الزيارة: شاة، على ما مر، فيجب في ترك الأقل من طواف الصدر [٣١٠/أ]:

أَو رمى إِحْدَى الْجمارِ الثَّلَاثِ.

وَلَو تركَ طواف الرُّكْنِ أَو أَرْبَعَةً مِنْهُ.. بَقِيَ محرماً أبداً حَتَّى يطوفَها.

وَإِن طافَهُ جنباً.. فَعَلَيهِ بَدَنَةٌ.

وَالْأَفْضَلُ أَن يُعِيدَهُ مَا دَامَ بِمَكَّةَ ....

صدقة، ومعنى الصّدقة ههنا: أن يكون لكل شوط منه نصف صاع من حنطة، كذا في «النهاية».

(أو) ترك (رمي إحدى الجمار الثلاث)؛ لأن الكل في هذا اليوم نسك واحد، فكان المتروك أقل، إلا أن يكون المتروك أكثر من النصف.. فحينئذٍ يلزم الدم لوجود ترك الأكثر.

(ولو ترك طواف الركن)؛ أي: الزيارة (أو أربعة منه.. بقي محرماً أبداً حتى يطوفها)، حتى لو رجع إلى أهله.. فعليه أن يعود بذلك الإحرام ويطوف؛ لأنه محرم عن النساء أبداً حتى يطوف.

(وإن طافه)؛ أي: الركن (جنباً.. فعليه بدنة) على ما روي عن ابن عباس، ولأن الجنابة والحيض والنفاس أغلظ من الحدث، فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهاراً للتفاوت بينهما، وكذا إذا طاف أكثره؛ لأن الأكثر له حكم الكل.

(والأفضل: أن يعيده)؛ أي: الركن (ما دام بمكة)؛ تحصيلاً للفائت بما هو من جنسه.

وقيل: وعليه أن يعيد.

وفي «الهداية»: والأصح: أنه يؤمر بالإعادة: في الحدث: استحباباً، وفي الجنابة: إيجاباً؛ لفحش النقصان بسبب الجنابة، وقصوره بسبب الحدث.

ثم إذا أعاده وقد طافه محدثاً.. لا ذبح عليه وإن أعاد بعد أيام النحر؛ لأن بعد الإعادة لا تبقى إلا شبهة النقصان.

وَيسْقطُ الدَّمُ.

وإن أعاده وقد طافه جنباً.. فلا شيء عليه إن أعاده في أيام النحر؛ لأنه أعاده في وقته، وإن أعاده بعد أيام النحر.. لزمه الدم عند أبي حنيفة بالتأخير. انتهى.

وقال في «النهاية»: مراده بشبهة النقصان؛ هي: نقصان الطواف بالحدث، لا شبهة النقصان بتأخير الطواف عن أيام النحر؛ لأنه لو كان كذلك.. لوجب عليه شيء من الدم والصدقة على قول أبي حنيفة، ولم يجب. انتهى.

وفيه نظر؛ لأن مذهب أبي حنيفة: وجوب الدم بتأخير الطواف عن أيام النحر لا شبهة التأخير، وإنما أوجب الدم بالتأخير فيما إذا أعاده بعد أيام النحر وقد طافه جنباً لتحقق التأخير عن وقته، لا لشبهة التأخير؛ لأن المعتد به من الطوافين إذا طاف الأول جنباً: هو الثاني لا الأوّل.

وأيضاً: إن نقصان الطّواف بالحدث قد انجبر بالإعادة انجباراً تم بالدم بكون الجابر من جنس المجبور.. فلم تبق شبهة النقصان بالحدث، فالأولى أن يفسر بشبهة النقصان بالتأخير كما اختاره في «الكفاية».

(ويسقط الدم) لحصول الفائت بالإعادة.

وأعلم أنه:

إن كان المراد بالدم: البدنة.. يكون السّقوط اتفاقياً، سواء كانت الإعادة بعد أيام النحر، أو في أيام النحر، وسواء كان الطّواف محدثاً أو جنباً.

وإن كان المراد به: الشاة.. فلا بدّ أن يستثنى على قول أبي حنيفة ما كان أعاده بعد أيام النحر وقد طافه جنباً؛ لأنه لزمه شاة في هذه الصورة على قول أبي حنيفة على ما ذكرناه، هذا حكم ما طافه أو أكثره محدثاً أو جنباً، ثم أعاده ما دام بمكة.

وأما لو طافه أو أكثره محدثاً أو جنباً ورجع إلى أهله قبل أن يعيده:

فإن كان طافه جنباً.. فعليه أن يعود إلى مكة؛ لأن النقص كثير بسبب الجنابة، فيؤمر بالعود إليها استدراكاً له، ويعود بإحرام جديد؛ لأن الطواف الأوّل صار معتدّاً

وَلَو طَافَ للصَّدَرِ طَاهِراً فِي آخر أَيَّامِ التَّشْرِيقِ بَعْدَمَا طَاف للرُّكنِ مُحدثاً.. فعَلَيْهِ دمٌ.

وَلَو كَانَ بعدمَا طَافَ لَهُ جنباً.. فدمان.

وَعِنْدَهُمَا: دمٌ فَقَط أَيْضاً.

به في حق التحلل، وليس له أن يدخل الحج بغير إحرام، [٣١٠/ب] فلا بد له من إحرام جديد، وإن لم يعد إليها وبعث بدنه.. أجزأه؛ لكونها جابراً، لكن الأفضل: هو العود.

وإن كان طافه محدثاً؛ فإن عاد وطاف.. جاز، وإن لم يعد وبعث شاة.. فهو أفضل؛ لأنه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء، كذا في «الهداية».

(**ولو طاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق بعدما طاف للركن محدثاً.. فعليه دم**) – أي: شاة – لأن طواف الصدر لم يتحول إلى طواف الزيارة لأنه واجب، وإعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب، بل مستحب، فلا يتحول الواجب إليه، فلا يلزم ترك الواجب.. فيجب الدم بسبب الحدث في طواف الزيارة.

(**ولو كان**)؛ أي: لو كان طاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق (**بعدما طاف له**) – أي للركن – (**جنباً.. فدمان**) عند أبي حنيفة، (**وعندهما: دم فقط أيضاً**) كما في الوجه الأوّل، وهذا لأن طواف الصدر يتحول حينئذ إلى طواف الزيارة؛ لأنه مستحق الإعادة لكثرة الجناية بسبب الجنابة، فيصير هو تاركاً لطواف الصدر ومؤخّراً لطواف الزيارة عن أيام النحر، فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق، وبتأخير الآخر عند أبي حنيفة، خلافاً لهما، بناء على أن تأخير النسك عن نسك وتقديمه: يوجب الدم عنده لا عندهما؛ فإذا تحول طواف الصدر إلى طواف الزيارة.. يؤمر بإعادة الصدر ما دام بمكة؛ إقامة للواجب في وقته، لا يؤمر بعده، وتسقط عنه البدنة لإقامة الصدر مقامه وتلغو نيته بأنه للصدر؛ لأنه وجب عليه أفعال الحج على ما رتبه الشرع، والنية على خلاف ذلك.. لغو؛ كمن عليه السجدة الصلاتية إذا سجد للسهو.. تصرف إلى الصلاتية، وهذا بناء على أصل معروف وهو: أنّ كل من وجب عليه طواف وأتى به

وَإِن طَافَ لعمرتِه وسعى مُحدثاً.. يُعيدُهما؛ فَإِن رَجَعَ إِلَى أَهلِهِ وَلم يُعدهما.. فَعَلَيهِ دمٌ، وَلا شَيْءَ لَو أعَادَ الطّوافَ. هُوَ الصَّحِيحُ.

في وقته.. وقع عنه، سواء نواه أو لم ينوه أو نوى به طوافاً آخر؛ فالمحرم إذا دخل مكة فطاف ولم ينو شيئاً أو نوى التطوع.

فإن كان معتمراً.. وقع من العمرة.

وإن كان حاجّاً.. وقع عن طواف القدوم.

وإن كان قارناً.. وقع الطواف الأوّل للعمرة، ثم ما بعده للحج، سواء نوى التطوع أو طوافاً آخر.

وإنما كان ذلك لأن الإحرام قد انعقد لأدائه؛ فإذا أتى به.. وقع عن المستحق، ولم يتغير بنيته كما في مسألة السجدة.

(**وإن طاف لعمرته وسعى محدثاً.. يعيدهما**) ما دام بمكة.

أما إعادة طوافه.. فلتمكن النقصان فيه بسبب الحدث.

وأما إعادة السعي.. فلأنه وإن لم يفتقر إلى الطهارة إلا أنه تابع للطواف؛ لأنه لا يعد قربة بدون الطواف، فيعاد تبعاً له؛ فإذا أعادهما.. لا شيء عليه؛ لارتفاع النقصان.

(**فإن رجع إلى أهله ولم يعدهما.. فعليه دم**) لترك الطهارة، ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل بأداء الركن؛ إذ النقصان يسير، وليس عليه شيء في السعي؛ لأنه أتى به على أثر طواف معتد به.

(**ولا شيء عليه لو أعاد الطواف**)؛ أي: فقط، ولم يعد السعي بقرينة قوله: (**هو الصحيح**)؛ إذ لا خلاف في عدم لزوم شيء فيما لو أعاد الطواف والسعي كليهما، وإنما الخلاف فيما لو أعاد الطواف فقط، فاختار [٣١١/أ] شمس الأئمة السّرخسي والإمام المحبوبي وصاحب «الهداية»: عدم لزوم شيء؛ مستدلين بأن الطهارة ليست بشرط في السعي، وإنما الشرط فيه أن يكون على أثر طواف معتد به، وطواف المحدث معتد به، حتى يتحلل به؛ فإذا أتى به مع تقدم الشرط عليه.. حصل

وَإِن جَامعَ الْمُحرمُ فِي أَحدِ السَّبِيلَيْنِ قبلَ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ وَلَو نَاسِياً.. فسدَ حجُّهُ، ويمضي فِيهِ، ويقضيهِ، وَعَلِيهِ دمٌ.

المقصود؛ فإن أعاد تبعاً للطواف.. لكان أفضل، وإلا.. فلا شيء عليه، وهو مختار المصنف أيضاً.

وقال بعض مشايخنا: إذا أعاد الطواف ولم يعد السعي.. كان عليه دم؛ لأنه لما أعاد الطواف.. فقد نقص الطواف الأول، وإذا انتقض ذلك.. حصل السعي قبل الطّواف فلا يعتد به، فيكون تاركاً للسعي.. فيجب عليه دم.

ثم شرع في بيان جناية الإحرام بالجماع، فقال: (**وإن جامع المحرم في أحد السبيلين قبل الوقوف بعرفة، ولو ناسياً**)، أو مكرهاً، أو كانت المرأة نائمة أو مكرهة (.. **فسد حجّه ويمضي فيه**) بأداء أفعاله كمن لم يفسده، (**ويقضيه**) من عام قابل، (**وعليه دم**) لقوله ﷺ لمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج: «يريقان دماً ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل» هكذا روى عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم.

وقال الشافعي: يجب بدنة اعتباراً بما لو جامع بعد الوقوف؛ فإن الواجب فيه بدنة على ما سيأتي، والحجة عليه: إطلاق ما رويناه.

فإن قيل: المطلق إلى الكامل والكامل هو البدنة.

قلنا: نعم، إلا أن ههنا مانعاً من الصرف إليه، وهو: أن الجماع قبل الوقوف لمّا كان سبباً للقضاء.. خف معنى الجناية فيه لاستدراك المصلحة الفائتة بسبب القضاء ولو من قابل، فلو أوجبنا البدنة.. لزم إيجاب الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة، وهو مقتضى خلاف الحكمة، بخلاف ما إذا كان بعد الوقوف؛ فإن الجناية فيه لم تخف؛ لعدم وجوب القضاء الجابر فيه، فإيجاب البدنة في مقابلتها.. كان على مقتضى الحكمة، ثم التسوية بين السبيلين في هذا الحكم هو الظاهر.

وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَن يفْتَرِقَ عَن زَوجَتِهِ فِي الْقَضَاءِ.

وعن أبي حنيفة: أنه لا يفسد بالجماع في الدبر؛ لقصور معنى الجماع فيه، حتى لا يجب الحدّ عنده.

ووجه الظاهر: أنه كامل من حيث إنه ارتفاق كامل وإن لم يوجب الحد، وهو المناط ههنا.

(وليس عليه أن يفترق عن زوجته في القضاء) عندنا: بأن يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه.

وقال مالك: يفترقان إذا خرجا من بيتهما.

وقال زفر: يفترقان إذا أحرما.

وقال الشافعي: يفترقان إذ انتهيا إلى المكان الذّي جامعها فيه.

والأصل فيه: أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا: «إذا رجعا للقضاء.. يفترقان».

فمالك: أخذ بظاهر هذا اللفظ، فقال: كما خرجا.. افترقا.

وقال زفر: الافتراق نسك؛ لقول الصحابة، ووقت أداء النسك: بعد الإحرام.

وقال الشافعي: إذا قربا إلى المكان الذي جامعها فيه أن يقعا فيما وقعا فيه لتذاكرهما ذلك فيه، فيفترقان في ذلك الموضع؛ خوفاً عن وقوع الواقعة.

قلنا: إن الجامع – وهو: النكاح بينهما – قائم، فلا معنى للافتراق قبل الإحرام لإباحة الوقاع قبله، ولا بعده أيضاً؛ لأنهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة [٣١١/ب] بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزاً، فلا معنى للافتراق.

ومراد الصحابة: أنهما يفترقان على سبيل الندب إن خافا على أنفسهما الفتنة؛ كما يندب الشاب إلى الامتناع عن التقبيل في حالة الصوم، لا على سبيل كونه نسكاً من نسك الحج؛ ولأنه ليس نسكاً في الأداء؛ فكذا في القضاء؛ لأن القضاء يحكي عن الأداء.

وَإِن جَامعَ بعدَ الْوُقُوفِ قبلَ الْحلقِ.. لَا يفْسدُ، وَعَلِيهِ بَدَنَةٌ.

وَلَو بعدَ الْحلقِ قبلَ طوافِ الزِّيَارَةِ.. فَعَلَيهِ دمٌ.

(وإن جامع بعد الوقوف قبل الحلق.. لا يفسد حجه وعليه بدنة)، سواء جامعها مرة أو مراراً، في مجلس أو مجلسين، لكنه إذا اختلف.. فالواجب للأوّل: بدنة، وللثاني: شاة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمّد: إن ذبح للأوّل.. فيجب للثاني شاة، وإلا.. فلا يجب عليه شيء لذلك؛ لأنه دخل إحرامه نقصان بالجماع الأوّل، والجماع الثاني صادف إحراماً ناقصاً.. فيكفيه شاة، كذا في «البحر» عن الإسبيجابي و«المبسوط».

ثم هذا أعم مما قبل الرّمي وبعده عندنا.

وقال الشافعي: يفسد حجّه فيما إذا جامع قبل رمي جمرة العقبة اعتباراً بما لو جامعها قبل الوقوف، بجامع أن إحرامه - قبل الرمي والوقوف - كامل، والجماع في الإحرام الكامل مفسد.

ولنا: قوله ﷺ: «من وقف بعرفة.. فقد تم حجّه»؛ أي: أمن من فساده بعده؛ لتأكده بالوقوف؛ لأن التمام من حيث أداء الأفعال ليس بمراد بالاتفاق؛ لضرورة بقاء بعض الأركان.

فإن قيل: لو تم حجه.. لما لزم البدنة.

قلنا: إنما وجبت لقول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «حجته تامة وعليه بدنة»، ولا يعرف ذلك إلا سمعاً، ولأنه أعلى أنواع الارتفاق، فيتغلظ موجبه، ولو كان قارناً.. فعليه بدنة لحجّه، وشاة لعمرته، كذا في «الزَّيْلَعيّ».

(ولو) جامع بعد الوقوف والحلق (قبل طواف الزيارة .. فعليه دم)؛ أي: شاة، ولو كان جامع بعد أربعة أشواط منها.. فلا شيء عليه، ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة أربعة أشواط، ثم جامع.. كان عليه الدم، كذا في «فتح القدير».

وذكر في «الزَّيْلَعيّ» و«الفتح» عن «الغاية» عزوا إلى «المبسوط» و«البدائع»

و«الإسبيجابي»: لو جامع القارن أوّل مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة.. فعليه بدنة للحج، وشاة للعمرة؛ لأن القارن يتحلل من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء؛ فإنه محرم بها في حقهن، وهذا مخالف لما ذكره المصنف وغيره من «الهداية» وشروح «القدوري» وأكثر المتون؛ فإنّهم أوجبوا على الحاج شاة بعد الحلق لا بدنة.

وقال في «فتح القدير»: قول من أوجب البدنة أوجه؛ لأن إيجابها ليس إلا بقول ابن عبّاس، والمروي: ظاهره فيما بعد الحلق، ثم المعنى يساعده، وذلك أن وجوبها قبل الحلق ليس إلا للجناية على الإحرام، ومعلوم أن الوطء ليس جناية على الإحرام إلا باعتبار تحريمه له، لا باعتبار تحريمه على غيره، فليس الطيب جناية على الإحرام باعتبار تحريمه الجماع أو الحلق، بل باعتبار تحريمه للطيب، وكذا كل جناية على الإحرام ليست جناية عليه إلا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها، فيجب أن يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطء؛ لأن الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده، والزائل لم يكن [٣١٢/أ] الوطء جناية باعتباره.

ولا جرم أن المذكور في ظاهر الرواية: إطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق أو بعده. انتهى.

ورجح في «البحر» قول من أوجب الشاة بعد الحلق، بما حاصله: أن باب الجناية على الإحرام ينظر فيه إلى كمال الجناية وقصورها؛ ليجب الجزاء بحسبها، والجماع بعد الحلق لما صادف إحراماً ناقصاً لخروجه عنه في حق غير النساء.. صارت الجناية عليه قاصرة، فتوجب الجزاء القاصر وهو الشاة.

ولا يخفى عليك: أن هذا لا يوجه إلا بعد منع قول ابن الهمام: والزائل لم يكن الوطء جناية باعتباره.

هذا وفي «الزَّيْلَعيّ» عن الوبري: أن القارن لو جامع بعد الحلق قبل طواف الزيارة.. تجب عليه بدنة للحج، ولا شيء عليه للعمرة؛ لأنه خرج من إحرامها بالحلق وبقي إحرام الحج في حق النساء.

وَكَذَا لَو قبَّلَ أَو لمَس بِشَهْوَةٍ وَإِن لم يُنزِلْ.

وَكَذَا لَو جَامعَ فِي عمرتِهِ قبلَ طوافِ الْأَكْثَرِ وفسدت وقضاها.

وقال: وهو مشكل؛ لأنه إذا بقي محرماً في الحج.. فكذا في العمرة.

وتعقبه في «فتح القدير»: بأن الصواب قول الوبري؛ لأن إحرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء ويبقى في حقهن، بل إذا حلق بعد أفعالها.. حل بالنسبة إلى كلّ ما حرم عليه، وإنما عهد ذلك في إحرام الحج؛ فإذا ضم إحرام الحج إحرام العمرة.. استمر كلٌّ على ما عهد له في الشرع؛ إذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوي بالحلق إحرام العمرة بالكلية، فلا يكون له موجب بسبب الوطء، بل للحج فقط.

ولا يخفى عليك: أن هذا مخالف لإطلاق ما مر من «المبسوط» و«البدائع» و«الإسبيجابي» من قولهم أن القارن يتحلل من إحرامين بالحلق إلا في حق النساء، إلا أن يمنع إطلاق هذا **(وكذا)**؛ أي: عليه دم **(لو قبّل أو لمس بشهوة، وإن)** - وصلية - **(لم ينزل)** على رواية «الأصل» و«المبسوط».

وصحّح في «الجامع الصغير» «لقاضي خان»: اشتراط الإنزال، قال: ليكون جماعاً من وجه، وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج.

وعن الشافعي: أنه يفسد إحرامه في جميع ذلك إذا أنزل؛ اعتباراً بالصوم.

ولنا: أن فساد الحج يتعلق بالجماع، ولهذا لا يفسد سائر المحظورات بالإجماع، وهذا ليس بجماع مقصود، فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع، إلا أن فيه معنى الارتفاق بالمرأة، وذلك محظور الإحرام، فيلزمه الدم، بخلاف الصّوم؛ لأن المحرم فيه قضاء الشهوة، ولا يحصل بدون الإنزال فيما دون الفرج.

(وكذا لو جامع في عمرته قبل طواف الأكثر)؛ للنقصان الحاصل فيها، **(وفسدت)** عمرته لحصول الجناية قبل إدراك الأركان، فيمضي فيها بإتيان أفعالها كما يمضي في صحيحها.

(وقضاها) بعد المضي بها.

وَإِن بعدَ طوافِ الْأَكْثرِ.. لزمَ الدَّمُ وَلَا تفْسدُ.

وَلَا شَيْءَ إِن أَنزلَ بِنَظَرٍ، وَلَو إِلَى فرجٍ.

وَإِن أَخَّرَ الْحلقَ أَو طوافَ الزِّيَارَةِ عَن أَيَّامِ النَّحْرِ.. فَعَلَيهِ دمٌ، خلافاً لَهما.

وَكَذَا الْخلافُ لَو أَخَّرَ الرَّمْيَ.

(وإن) كان الجماع (بعد طواف الأكثر.. لزم الدم، ولا تفسد) عمرته.

وقال الشافعي: تفسد في الوجهين، وعليه بدنة؛ اعتباراً بالحج بناء على أن العمرة فرض عنده كالحج.

قلنا: إنها سنة، فكانت أحط رتبة منه، فيجب الشاة فيها والبدنة في الحج إظهاراً للتفاوت.

فإن قيل: إن طواف الزيارة فرض مع أنه لو جامع بعد ما طاف لها أربعة أشواط.. لم يجب عليه شيء، وإيجاب [٣١٢/ب] الدم فيما نحن فيه تفضيل السنة على الفرض.

قلنا: إنما أوجبناه فيه بناء على أن طواف العمرة قبل التحلل، فكان ارتكاب المحظور في محض الإحرام، فيجب الدم، بخلاف طواف الزيارة فإنها بعد التحلل بالحلق.

غايته: أن حكمه تأخر في حق النّساء فقام أكثر أشواطه مقام كله فكأن المحظور وقع بعد الإحرام، ولا يلزم منه تفضيل السنة على الفرض.

(ولا شيء إن أنزل بنظر ولو) – وصلية – (إلى فرج) امرأة؛ لأن المحرم وهو الجماع لم يوجد.

(وإن أخر الحلق أو طواف الزيارة عن أيام النحر.. فعليه دم) عند أبي حنيفة (خلافاً لهما، وكذا الخلاف لو أخر الرمي)؛ أي: لو أخر رمي الجمرة العقبة عن يوم النحر، ورمي الجمار من اليوم الثاني إلى الثالث، ومن الثالث إلى الرابع.

أَو قدَّمَ نسكاً على نُسُكٍ هُوَ قبلَهُ.

وَإِن حلقَ فِي غيرِ الْحرمِ لحجٍّ أَو عمْرَةٍ.. فَعَلَيهِ دمٌ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

(أو قدم نسكاً على نسك هو قبله)؛ كالحلق قبل الرمي مفرداً أو غيره، ونحر القارن أو المتمتع قبل الرمي، وحلقهما قبل الذبح.

لهما: أنّ ما فات.. مستدرك بالقضاء، ولا يجب مع القضاء شيء آخر.

وله: ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: «من قدم نسكاً على نسك.. فعليه دم»؛ ولأن التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو مؤقت بالمكان؛ كالإحرام إذا تأخر عن ميقاته، فكذا التأخير عن الزمان فيما هو مؤقت بالزّمان احتياطاً.

(وإن حلق) في يوم النحر (في غير الحرم)؛ أي: في الحل، وإنما قلنا: في أيام النحر؛ لأنه لو حلق في غير الحرم بعد أيام النحر.. فعليه دمان عند أبي حنيفة، ودم عند محمد في الحج والعمرة، كذا في «الزَّيْلَعيّ».

(لحج أو عمرة.. فعليه دم خلافاً لأبي يوسف).

والذي ظهر منه: أن المسألتين خلافية، وقيل: خلاف أبي يوسف في المعتمر لا في الحاج؛ بناء على أن محمّداً ذكر في «الجامع الصغير» قول أبي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج، والأصح: أنّها خلافية على ما في «الهداية»؛ أي: عندهما يجب الدم فيها، وعند أبي يوسف: لا يجب شيء.

وتوضيح الخلاف: أن الحلق للحج يتوقت بالزمان والمكان عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف: لا يتوقت بواحد منهما، وعند محمد: يتوقت بالمكان دون الزمان، وعند زفر: بالعكس لأبي يوسف - أن الحلق غير مختص بالحرم - لأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم، ولأن الحلق الذي هو نسك في أوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل أوانه، فكما أن ذلك لا يختص بزمان.. فكذا هذا.

فَلَو عَادَ الْمُعْتَمِرُ بعدَ خُرُوجهِ وَقصَّرَ.. فَلَا دمَ إِجْمَاعاً.

وَلَو حلقَ الْقَارِنُ قبلَ الذّبْحِ.. لزمَهُ دمانِ.

وَعِنْدَهُمَا: دمٌ.

وَالدَّمُ حَيْثُ ذُكِرَ: شَاةٌ، تجزىءُ فِي الْأُضْحِيةِ.

وَالصَّدقةُ: مَا يجزىءُ فِي الْفِطْرَةِ.

ولهما: أن الحلق لما جعل محلّلاً.. صار كالسّلام في آخر الصّلاة؛ فإنه من واجباتها وإن كان محللاً، فإذا صار نسكاً.. اختص بالحرم كالذبح، وكذا في الزمان، ولا حجة لأبي يوسف فيما رواه؛ لأن المحصر لا يجب عليه الحلق، وإنما حلق ﷺ في الحديبية ليعرف استحكام عزمه على الرجوع، ولأن بعض الحديبية حرم.. فلعلهم حلقوا فيه.

وإنما قلنا: إن الحلق للحج؛ لأن الحلق للعمرة لا يتوقت بالزمان بالإجماع؛ لأن أفعالها تتوقّت به، وتتوقت بالمكان عند أبي حنيفة ومحمّد، وقال أبو يوسف: لا تتوقت.

(**فلو عاد المعتمر**) إلى الحرم (**بعد خروجه**) من [٣١٣/أ] الحرم بدون التقصير (**وقصر**) في الحرم بعد عوده إليه (.. **فلا دم**) عليه (**إجماعاً**)؛ لأنه أتى به في مكانه، فلا يلزم ضمانه، ولو فعل الحاج ذلك.. لم يسقط عنه دم التأخير عند أبي حنيفة.

(**ولو حلق القارن قبل الذبح.. لزمه دمان**) عند أبي حنيفة: دم بالحلق في غير أوانه – وهو: دم القران – ودم بتأخير الذبح عن الحلق؛ لأن تأخير النسك عن وقته يوجب الدم عنده.

(**وعندهما: دم**) واحد للقران فقط؛ لأن تأخير النسك لا يوجب شيئاً عندهما.

(**والدم حيث ذكر: شاة تجزئ في الأضحية**)؛ أي: يراد به شاة كذلك.

(**والصّدقة: ما يجزئ في الفطرة**) على ما سبق ذكره.

* * *

(فصلٌ)

إِن قتلَ محرمٌ صيدَ البِّر، أَو دلَّ عَلَيْهِ مَن قَتلَهُ.. فَعَلَيهِ الْجَزَاءُ.

(فصل)

في بيان الجناية على الإحرام بسبب الصيد

وهو نوع آخر عما سبق من أنواع الجناية.

(**إن قتل المحرم صيد البر**)؛ أي: ما يكون توالده ومثواه في البر؛ قيّده بالبر؛ لأن صيد البحر حلال؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾، والصيد: هو الممتنع المتوحش في أصل الخلقة، واستثنى رسول الله ﷺ الخمس الفواسق - على ما سيأتي ذكره في الكتاب - فإنها مبتدئة بالأذى، فيجوز قتلها في كلّ حال، ولا فرق في الصيد بين المملوك والمباح والمأكول وغيره لتناول اسم الصيد ذلك كلّه.

(**أو دل**) المحرم (**عليه**)؛ أي: على الصّيد (**من قتله**)، سواء كان القاتل حلالاً أو حراماً (.. **فعليه**)؛ أي: على الدال المحرم (**الجزاء**).

أما وجوبه بالقتل: فلقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾.

وأما بالدلالة: فلما رويناه من حديث أبي قتادة في باب الإحرام الذي أخرجه الشيخان، وحكي عن عطاء الإجماع: على أن على الدال الجزاء، ولأن الدلالة من محظورات الإحرام، فإنها تفوّت الأمن من الصيد؛ لأنه آمن بتوحشه وتواريه، فصارت كالإتلاف، ولأن المحرم التزم الامتناع عن التّعرض، فيضمن بترك ما التزمه؛ كالمودع إذا تعدّى بدلالته السّارق على الوديعة.

وقال الشافعي: لا جزاء في الدّلالة على الدال أصلاً؛ لأن الجزاء يتعلّق بالقتل، والدّلالة ليست بقتل، فأشبه دلالة الحلال غيره على الصّيد في الحرم أو خارجه، فإنها لا توجب شيئاً على الدال، سواء كان المدلول حلالاً أو حراماً، على ما في «العناية».

وَهُوَ: قيمَةُ الصَّيْدِ بتقويمِ عَدْلَيْنِ.

والحجة عليه ما رويناه وما ذكرناه، وقياسه على الحلال فاسد؛ لأن الحلال لم يلتزم الامتناع عن التعرض حتى يضمن بترك ما التزمه، بخلاف المحرم؛ فإنه التزم التّعرض كالمودع، فصارّ الحلال كالأجنبي إذا دلّ السارق على مال إنسان.. فإنه لا يضمن.

وعن أبي يوسف وزفر: أن في دلالة الحلال صيد الحرم ضماناً على ما في «الزَّيْلَعيّ» فعلى هذا نمنع قول الشافعي.

ثم الدّلالة الموجبة للجزاء:

- أن لا يكون المدلول عالماً بمكان الصّيد.
- وأن يصدِّقَه في الدلالة، حتى لو لم يكن عالماً بمكانه أو لم يصدقه.. لا ضمان عليه.
- وأن يتصل القتل بدلالته هذه، حتى لو لم يتصل.. لا ضمان عليه.
- وأن يبقى الدال محرماً إلى أن يقتل المدلول.
- وأن يقتله المدلول قبل [٣١٣/ب] أن يفلت، حتى لو صدقه ولم يقتله فانفلت، ثم قتله بعد ذلك.. لم يكن على الدال شيء؛ لأن ذلك بمنزلة جرح اندمل.

(وهو)؛ أي: الجزاء (قيمة الصّيد) عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ويعرف ذلك (بتقوم عدلين).

وفي «العناية»: يقومه ذوا عدل من حيث إنه صيد لا من حيث ما زاد عليه صنعة؛ فإذا قتل المحرم بازيه المعلم.. فعليه قميته غير معلم، بخلاف ما إذا كانت الزيادة خلقة لا صنعة؛ كما إذا كان طير يصوّت فازداد قيمته لذلك؛ فإن في اعتبار ذلك روايتين:

في رواية لا يعتبر؛ لأنه ليس من معنى الصيدية في شيء.

فِي مَوضِعِ قَتلهِ، أَو فِي أقربِ مَوضِعٍ مِنْهُ إِن لم يكن لَهُ فِيهِ قيمَةٌ.

وفي رواية أخرى: يعتبر؛ لأنه وصف ثابت بأصل الخلقة كالحمام إذا كان مطوّقاً.

وبخلاف ما إذا قتل بازي الغير المعلم، حيث تجب قيمته معلّماً؛ لأن وجوب القيمة هناك باعتبار الماليّة، وماليّته بكونه منتفعاً به، وذلك يزداد بكونه معلماً فيدخل في الضمان، كذا في «النهاية».

والمراد بالعدل ههنا: من له معرفة وبصارة بقيمة الصيد، لا العدل في باب الشهادة، وقيّد بالعدلين.

وقد قالوا: الواحد يكفي والمثنى أولى؛ لأنه أحوط وأبعد من الغلط كما في حقوق العباد.

وقيل: يعتبر المثنى هنا - أي: في جزاء الصيد - بالنص، كذا في «الهداية»، والمراد بالنص: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ﴾.

فالفرقة الأولى: حملوا هذا العدد في النص على الأولوية؛ بناء على أن المقصود به زيادة الإحكام والإتقان.

وقال ابن الهمام: الظاهر الوجوب، وقصد زيادة الإحكام والإتقان لا ينافيه، بل قد يكون داعيته.

(في موضع قتله)، وفي زمان قتله أيضاً؛ لأن القِيَم تختلف باختلاف الأماكن والأزمنة.

(أو في أقرب موضع منه)؛ أي: إلى موضع قتله (إن لم يكن له)؛ أي: للصيد (فيه)؛ أي: في موضع قتله (قيمة) بأن كان في برية لا يصاد فيها صيد؛ والمراد: قيمته من حيث إنه صيد لا من حيث وصفه على ما ذكرناه آنفاً.

ثُمَّ إِن شَاءَ.. اشْترى بهَا هَدياً إِن بلغت فذبحَهُ في الْحرمِ.

وَإِن شَاءَ.. اشْترى بهَا طَعَاماً فَتصدَّق بِهِ على كلِّ فَقيرٍ نصفَ صَاعٍ مِن بُرًّ أَو صَاعاً من تمرٍ أَو شعيرٍ لَا أقلَّ.

وَإِن شَاءَ.. صَامَ عَن طَعَامِ كلِّ فَقيرٍ يَوْماً.

(ثم إن شاء)؛ أي: إذا ظهر قيمة الصيد بتقويم العدلين.. فالقاتل بعنده مخيّر في القيمة؛ إن شاء (اشترى بها) – أي: بالقيمة – (هدياً إن بلغت) القيمة هدياً (فذبحه في الحرم).

(وإن شاء اشترى بها طعاماً فتصدّق به على كل فقير نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر أو شعير لا أقل) كما في صدقة الفطر.

(وإن شاء.. صام عن طعام كل فقير يوماً)؛ لأنه لا قيمة للصّوم، فلا يمكن بما له قيمة، وهو الفتوى، فقدرناه بالطّعام، وقد عهد في الشرع إقامة طعام مسكين مقام صوم يوم كما في باب الفدية وكفارة الظهار.

ثم إذا اختار الهدي.. فعليه الذبح في الحرم، ويتصدّق بلحمها على الفقراء، ويجوز ذبحه في غير الحرم إذا تصدق باللحم على الفقراء على الوفاء: بأن أعطى لكل مسكين من اللحم ما يساوي نصف صاع من برّ.

بخلاف: ما إذا ذبح في الحرم حيث يخرج عن العهدة بمجرد الإراقة حتى إذا سرق أو تلف بعد الذبح.. لا يجب عليه شيء.

وفيما إذا ذبح في غير الحرم.. تجب عليه قيمته؛ لأن الإراقة لم تعتبر في غير الحرم؛ لاختصاصها به، ويتصدق بالقيمة.

وإذا اختار الإطعام.. يطعم في [٣١٤/أ] أي موضع شاء؛ لأنه قربة معقولة المعنى.

وإذا اختار الصوم.. يجوز في أي موضع شاء أيضاً بالإجماع؛ لأنه عبادة قهر النفس؛ ولا تختلف باختلاف المكان.

فَإِن فَضَلَ أَقَلُّ مِن طَعَامِ فَقِيرٍ.. تصدَّقَ بِهِ أَو صَامَ عَنهُ يَوْماً كَامِلاً.

وَعندَ مُحَمَّدٍ: الْجَزَاءُ نَظِيرُ الصَّيْدِ فِي الجُثَّةِ فِيمَا لَهُ نَظِيرٌ، ....

(**فإن فضل أقل من طعام فقير.. تصدّق به أو صام عنه يوماً كاملاً**)؛ لأن الصوم في أقلّ من يوم غير مشروع، وهذا - أي اعتبار الجزاء بقيمة الصيد - قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

(**وعند محمد**) - وهو قول الشافعي -: (**الجزاء نظير الصيد في الجثة فيما له نظير**)؛ أي: في المنظر.

واختلف في تعيين قول محمد:

حكى الطحاوي عنه: أن الخيار إلى الحكمين في تعيين واحد من الهدي والإطعام والصوم؛ فإن حكما عليه بالهدي.. نظر القاتل بعد تحكيمهما بالهدي إلى نظيره من النعم من حيث الخلقة:

إن كان الصيد مما له نظير، سواء كانت قيمة نظيره مثل قيمته، أو أقلّ، أو أكثر.. لا ينظر إلى القيمة.

وإن لم يكن له نظير كسائر الطيور.. تعتبر قيمته كقول الإمامين.

وحكى الكرخي عنه أن الخيار إلى القاتل، غير أنّه إن اختار الهدي.. تعيّن النظير فيما له نظير.

وعند الشافعي: يجب النظير ابتداء من غير اختيار أحد، وله أن يطعم، ويكون الطعام بدلاً عن النظير لا عن الصّيد، كذا في «فتح القدير».

والذي ظهر من «الهداية»: قول الطحاوي حيث قال: والجزاء عند أبي حنيفة وأبي يوسف: أن يقوِّمَ الصيدَ ذوا عدل في المكان الذي قتل فيه، ثم القاتل مخير في الفداء:

إن شاء ابتاع هدياً إن بلغت القيمة هدياً وذبحه.

وإن شاء اشترى بها طعاماً وتصدّق على كلّ مسكين نصف صاع من بر، أو صاعاً من تمر أو شعير.

وإن شاء صام.

وقال محمد والشافعي: يجب في الصّيد النظير فيما له نظير، وما ليس له نظير.. يجب فيه القيمة عند محمد، وكان قوله فيه كقولهما.

ثـم الخيار إلى القاتل في أن يجعله هدياً أو طعاماً أو صوماً عندهما، وإلى الحكمين في ذلك عند محمد والشافعي:

فإن حكما بالهدي.. يجب النظير فيما له نظير، وفيما ليس له نظير.. تجب القيمة كما هو عندهما.

وإن حكما بالطعام أو بالصيام.. فعلى ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف. انتهى ملخصاً.

فقد جعل الخيار في تعيين واحد من الثلاثة إلى الحكمين عند محمّد، ثم جعل النظر إلى النظير إلى القاتل؛ حيث قال: فإن حكما يجب بالهدي يجب النظير.

وكذا في «النّهاية» حيث قال: الاختلاف في هذه المسألة في فصول:

أحدها: أن الواجب على المحرم القاتل قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد والشافعي: يجب النظير فيما له نظير في المنظر لا في القيمة.

والثاني: أن الذي إلى الحكمين تقويم الصيد؛ فإذا ظهرت قيمته فالخيار إلى القاتل بين التكفير بالهدي والإطعام والصوم في قولهما، وقال محمد: الخيار إلى الحكمين، وإذا عينا نوعاً عليه.. يلزمه التكفير به بعينه.

والثالث: يجوز للمحرم أن يختار الصّوم مع القدرة على الهدي والإطعام عندنا، لا يجوز عند زفر.

فَفِي الظَّبْيِ: شَاةٌ، وَفِي الضَّبُعِ شَاةٌ، وَفِي الأَرنبِ: عَنَاقٌ، وَفِي اليَربوعِ: جَفرةٌ، وَفِي النَّعامةِ: بَدَنَةٌ، وَفِي حمار الْوَحْشِ: بقرةٌ.

والرّابع: إذا اختار الطعام: فالمعتبر قيمة الصّيد يشترى به الطعام عندنا، وعند الشافعي: المعتبر فيه قيمة النظير وهو قول محمد أيضاً، بناءً على أصلهما[٣١٤/ب]: أن الواجب هو النظير.

والخامس: إذا اختار الصّيام.. صام مكان نصف كل صاع يوماً عندنا، وعند الشافعي: يصوم مكان كل مدّ يوماً. انتهى.

ثم شرع إلى بيان ما له نظير (ففي الظبي: شاة، وفي الضبع: شاة، وفي الأرنب: عناق) العناق: هو الأنثى من أولاد المعز، (وفي اليربوع: جفرة): وهي التي بلغت أربعة أشهر من أولاد المعز أنثى، (وفي النعامة: بدنة، وفي حمار الوحش: بقرة) واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ ومثله من النعم ما يشابه المقتول صورة؛ لأن القيمة لا تكون نعماً، وروي عن الصّحابة أنهم أوجبوا النّظير من حيث المنظر في النّعامة وحمار الوحش والظبي والأرنب كما ذكر.

ولهما: أنّ الله تعالى أطلق بالمثل في النص، والمثل المطلق في عرف الشرع.. يراد به المشارك في النّوع وهو: المثل صورة ومعنى، أو المشارك في القيمة، والأوّل غير مراد بالإجماع، فيراد الثاني.

وأما المثل صورة فقط.. فلا تعتبر في الشرع أصلاً، ألا ترى أنه إذا أتلف مال إنسان.. يجب عليه مثله إن كان مثلياً لإمكان اعتبار المثل صورة ومعنى فيه، وإلا.. فتجب قيمته؛ لأنه مثل معنى فيقوم مقامه.

ولا يعتبر مثله صورة فقط، حتى إذا أتلف دابّة غيره.. لا تجب عليه قيمتها ولا دابة أخرى مثلها مع اتحاد الجنس؛ لعدم إمكان المماثلة؛ لاختلاف المعاني فيها، فما ظنك مع اختلاف الجنس؟!

فإذا لم يكن الفرس مثلاً للفرس مع اتحاد الجنس.. فكيف تكون البقرة مثلا للحمار الوحش؟،

وكيف تكون الشاة مثلاً للظبي والضبع مع اختلاف الجنس؟!.

فوجب حل المثل على المثل معنى، لا على المثل صورة؛ لعدم عرف الشرع فيه أصلاً، ولأن المثل معنى مرادٌ بالإجماع فيما لا مثل له، فلا يكون المثل صورة مراداً، وإلا.. لزم عموم المشترك، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما غير جائز على ما صرّحوا به.

فإن قيل: إن المثل ليس بمشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى، ولا هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم من المحذورين بل هو مطلق يتناولهما؛ كالرقبة: تتناول المؤمنة والكافرة، فيدخل تحته المثل المطلق الصوري والمعنوي؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ دخل ما له مثل صورة ومعنى كما في المثليات، وما له: مثل معنى فقط كالقيميات.

أجيب: بأن المطلق هو الدال على الماهية فقط من حيث هي، بلا تعرّض إلى الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات، وذلك يتحقق تحت كل فرد من أفراده المحتملة، فلو كان المثل دالاً على المطلق لوجب النعامة عن النعامة، وليس كذلك، بل هو حقيقة عرفية في المطلق، ومجاز في غيره، والمجاز ههنا: مراد بالإجماع، فلا يكون غيره مراداً، وإلا.. لزم ما ذكرناه من المحذور، ولأن المثل المعنوي: أعم ممّا له نظير وما ليس له نظير، والمثل الصّوري: خاص لما له نظير فقط، والعمل بما هو أعم.. أولى، ومعنى النص هكذا، فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم الوحش؛ لأن المثل فيه بمعنى القيمة على ما ذكرناه، وقوله: من النعم [٣١٥/أ] بيان لما قتل لا المثل، والمراد بالنعم: هو النعم الوحش؛ لأن الجزاء إنما يجب بقتل الأهلي، والمراد بما روي: التقدير باعتبار القيمة لا باعتبار أعيانها؛ إذ لا مماثلة بين الضبع والشاة خلقة.

وَمَا لَا نَظِيرَ لَهُ.. فكقولهما.

والعامدُ وَالنَّاسِي، والعائدُ والمبتدئُ فِي ذَلِك سَوَاءٌ.

ثم وجه أبي حنيفة وأبي يوسف في جعل التخيير إلى القاتل بعد ظهور القيمة بتقويم العدلين: أن التخيير شرع رفقاً لمن عليه، فيكون الخيار إليه كما في كفارة اليمين.

ووجه محمد والشافعي في جعله إلى الحكمين: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾ لأن هذا: إما تفسير للضمير المجرور في ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ﴾، أو: مفعول لحكم الحكم على أن يكون بدلاً عن الضمير المجرور محمولاً على محله؛ أي: يحكم بالجزاء ذوا عدل هدياً، وفي ذلك تنصيص على أن التّعيين إلى الحكمين.

ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة أو في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾، فيكون الخيار إلى الحكمين.

قلنا: إنما يصح استدلالكم بهذه الآية على ما ذكرتم أن لو كان «كفارة» عطفت على «هدياً» وليس كذلك لاختلاف إعرابهما، بل هي معطوفة على قوله: «فجزاء» بدليل أنه مرفوع ، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ لكونه مرفوعاً، فلم تكن في الآية دلالة على اختيار الحكمين في الطعام والصّيام، فكذا في الهدي أيضاً؛ لعدم القائل بالفصل.

(وما لا نظير له فكقولهما)؛ أي: قول محمد فيه كقول الإمامين في إيجاب القيمة مثل العصفور والحمام.

(والعامد والناسي) قاتلين كانا أو دالّين (والعائد والمبتدئ)؛ أي: العائد في الحج والمتبدئ فيه ، وكذلك العائد في القتل والمبتدئ فيه، كذا في «الزَّيْلَعيّ».

والذي ظهر من «النهاية» و«العناية»: المراد بالعائد والمبتدئ: هو الثاني.

(في ذلك)؛ أي: في وجوب الكفارة (سواء).

أما العائد والناسي: فلأن هذا ضمان يعتمد وجوبه الإتلاف؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ وكل ضمان كذلك.. فالعائد فيه كالناسي كما في غرامات الأموال.

والتقييد بالعمد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ﴾ - الآية - لأجل الوعيد المذكور في آخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ لا للاحتراز عن النّاسي.

فإن قيل: ليس هذا كغرامات الأموال، ألا ترى أن رجلين إن اشتركا في إتلاف شاة الغير.. كان على كل منهما نصف القيمة، وإن اشتركا في قتل صيد.. كان على كل منهما جزاء كامل.

أجيب: بأن مناط الإلحاق مدارية الإتلاف للضمان، وقد وجد ذلك، والاتحاد من جميع الجهات يرفع التعدد ويبطل القياس.

فإن قيل: هذا تعليل في مقابلة النص المذكور؛ لأنه صرّح فيه على المتعمد وهو مقابل الناسي.

أجيب عنه: بأن التخصيص بالذكر لا يدّل على نفي الحكم عما عداه، فجاز أن يثبت حكم النسيان بدليل آخر وهو قوله ﷺ: «الضبع صيد وفيه شاة» من غير فصل بين عمد ونسيان، والمراد: «وفيه»: قيمة الشاة لما بيناه.

وأما العامد والمبتدئ في القتل؛ فلأن العلة الموجبة للكفارة كما وجدت ابتداء [٣١٥/ب].. فقد وجدت في المرة الثانية أيضاً، فلو تخلف الحكم عنه.. بطلت العلة، فيجب عليه جزاء آخر كما قلنا في سائر المحظورات، كذا في «النّهاية» **فإن قيل**: قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾ فقد جعل كلّ جزائه انتقام الله تعالى، فلا يكون له موجب آخر سواء.

أجيب: بأن هذا متمسك ابن عباس وداود الظّاهري في مذهبهما أن موجب العامد أن يقال له: اذهب فينتقم الله تعالى منك، ولكنا نقول: المراد منه إذا عاد

وَإِن جرحَ الصَّيْدَ، أَو قطعَ عضوَهُ، أَو نتفَ شَعرهُ.. ضمنَ مَا نقصَ مِن قِيمَتِهِ.

مستحلاً له أو مستخفاً به كما قالوا في قوله تعالى في باب الربا: «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وأما إذا لم يكن كذلك.. فعليه الجزاء عملاً بدلالة النص.

(وإن جرح الصيد أو قطع عضوه أو نتف شعره.. ضمن ما نقص من قيمته) اعتباراً للبعض بالكل كما في حقوق العباد؛ فإن إتلاف مال إنسان يوجب ضمانه، لو كلاً.. فكلاً أو بعضاً.. فبعضاً، هذا فيما إذا لم يمت من الجرح بقرينة مقابلته لما سبق، ولو مات من جرحه.. تجب كمال القيمة.

ولو غاب ولم يعلم مات أو لم يمت.. فالقياس ضمان ما نقص للشك في سبب كمال الجناية، وفي الاستحسان: يضمن جميع القيمة احتياطاً؛ كمن أخرج صيداً من الحرم، ثم أرسله، ولا يدري دخل الحرم أم لا.. تجب قيمته؛ لأن جزاء الصيد يسلك فيه مسلك العبادة من وجه.

ولو جرح فبرأ منه.. لا يسقط الجزاء ببرئه؛ لأن الجزاء يجب بإتلاف جزء من الصيد، وبالاندمال لا يتبين أن الإتلاف لم يكن، بخلاف ما إذا جرح آدمياً فاندملت جراحته ولم يبق لها أثر؛ لأنه لا ضمان عليه؛ لأن الضمان هناك إنما يجب لأجل الشين، وقد ارتفع بالاندمال، كذا في «البحر» عن «البدائع».

والظاهر منه: لا يسقط الجزاء ببرئه؛ بقي لها أثر أو لم يبق، إلا في الآدميّ حيث يسقط الجزاء فيه ببرئه إن لم يبق أثر، وهكذا في «الغاية» عزوا إلى «البدائع».

لكنه قال في «الزَّيْلَعيّ»: إذا برأ منه وبقي أثره.. يضمن ما نقص من الصيد، وأما إذا لم يبق له أثر.. لم يضمن؛ لزوال الموجب كما في جرح الآدميّ.

وقال أبو يوسف: يلزمه صدقة للألم.

وَإِن نتفَ ريشَهُ، أَو قطعَ قوائمَهُ فَخرجَ عَن حيِّزِ الامتناعِ.. فَعَلَيهِ قِيمَتُهُ كَامِلَةً.

وَإِن حَلَبَهُ فقيمَةُ لبنهِ.

وَإِن كسرَ بيضَهُ.. فقيمةُ الْبيضِ.

وَإِن خرجَ مِنَ الْبيضِ فرخٌ ميتٌ.. فقيمةُ الفرخِ.

وعلى هذا: لو قلع سن صيد أو ضرب عينه فابيضت، فنبت له سنّ أو زال البياض وانجلت عينه، أو نتف شعره فنبت مكانه شعر أو ريش، ولو جرحه فكفر، ثم قتله.. كفّر أخرى، فلو لم يكفر حتى قتله.. وجب عليه كفارة واحدة، وما نقصته الجراحة الأولى ساقط.

(**وإن نتف ريشه أو قطع قوائمه فخرج عن حيّزِ الامتناع.. فعليه قيمة كاملة**)؛ لأنه فوّت عليه الأمن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه، ثم لو عاد.. لزمه جزاء آخر، وإن عاد قبل أداء الأول.. يكفيه الجزاء الواحد كما مرّ مراراً.

(**وإن حلبه.. فقيمة لبنه**)؛ لأنه من أجزاء الصيد فيعتبر بكله.

(**وإن كسر بيضه.. فقيمة البيض**)؛ لأنه أصل الصيد فأعطي له حكمه في إيجاب الجزاء، إلا أن يفسد؛ لأنه حينئذ خرج عن استعداد كونه صيداً.. فلا يوجب [٣١٦/أ] شيئاً.

(**وإن خرج من البيض فرخ ميت.. فقيمة الفرخ**) حياً في الاستحسان، والقياس: أن لا يغرم سوى البيضة؛ لأن حياة الفرخ غير معلومة.

وجه الاستحسان: أن البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي، والكسر قبل أوانه سبب لموته، فيحال الموت على الكسر احتياطاً، كذا في «الهداية».

وذكر في «العناية»: هذا فيما إذا لم يعلم أنّ موته بسبب الكسر أو لا، وأما إذا علم أن موته بسبب الكسر.. فتجب قيمته مطلقاً، وإذا علم أن موته كان قبل الكسر.. فلا شيء عليه.

وَلَا شَيْءَ بقتلِ غرابٍ وحِدْأَةٍ وذئبٍ وحيَّةٍ وعقربٍ وفأرةٍ وكلبٍ عقورٍ.

وفي كلامه: إشارة إلى أنه لو نفّر صيداً عن بيضه ففسد البيض.. ضمنه إحالةً للفساد عليه، ولو لم يفسد وجرح منه فرخ وطار.. لا شيء عليه.

وكذا إذا أخذ بيض الصيد ووضعه تحت دجاجة ففسد.. ضمنه، وإلا.. لا، كذا في «فتح القدير».

ثم إذا ضمن قيمة الفرخ الميت.. لا يجب عليه في البيض شيء؛ لأن ضمانه ليس لذاته، بل باعتبار أنه سبب الفرخ، حتى لا يجب ضمانه إذا كان ندراً أو كانت البيضة ندرة؛ فإذا ضمن الفرخ.. سقط ضمان البيض.

بخلاف ما إذا ضرب بطن ظبية فألقت جنيناً ميتاً وماتت الظبية.. فإنه يجب عليه قيمة الظبية والجنين الميت معاً للاحتياط؛ فإن ضمان الصيد مقصود لذاته للاحتياط، فيجب في موضع الشك.

بخلاف ما إذا ضرب بطن جارية فألقت جنيناً ميتاً وماتت الجارية.. حيث يلزمه قيمة الجارية فقط لا الجنين؛ فإن الضمان الواجب لحق العباد غير مبني على الاحتياط، فلا يجب في موضع الشك، حتى لو علم أن جنين الجارية مات من ضربه.. ضمن قيمته أيضاً.

(ولا شيء بقتل غراب)؛ أي: ما يأكل الجيف على ما روي عن أبي يوسف؛ لأنه يبتدئ بالأذى، بخلاف العقعق؛ فإنه ليس بغراب.. حتى يجب الضّمان بقتله، ولا يبتدئ بالأذى، وكذا الغراب الذي يأكل الزرع.. فإنه يجب الضمان بقتله، على ما في «العناية».

(وحدأة) - بكسر الحاء مثل عنبة - طائر خبيث، كذا في «المصباح»، (وذئب وحية وعقرب وفأرة وكلب عقور) لما في «الصحيحين» من قوله ﷺ: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم: الغراب، والحدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور» وفي لفظ مسلم: الحية بدل العقرب.

وأخرج الدارقطني عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أمر رسول الله ﷺ المحرم بقتل الذئب والفأرة والحدأة والغراب.

وكذلك أخرج الطحاوي عن حديث أبي هريرة رضي الله عنه وزاد فيه «الذئب» وبهذه الجملة ثبت حلّ قتل هذه السّبعة.

وقيل: إن الذئب في معنى الكلب العقور فيلحق به دلالة.

أقول: لا حاجة إليه بعد التصريح باسمه في النص.

وروي عن أبي حنيفة أن الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش منها سواء؛ لأن المعتبر في ذلك الجنس؛ لما روى أبو داود في «المراسيل»، وذكر الكلب من غير ذكر وصفه بالعقورية، فلو كان الوصف معتبراً لذكره.. فعلى هذا: يكون المراد بما ذكر فيه وصف العقورية: هو الكلب الوحشي؛ لأنه يكون عقوراً مبتدئ الأذى، فصريح ذكر وصفه لا لكونه علّة الحكم، ويكون ما في «المراسيل» [٣١٦/ب] تعميم النّوع بحلّ القتل ونفي الجزاء، وهذا بناء على أن المراد بالكلب العقور: معناه الحقيقي لا الذئب، ولا الأسد؛ إذ لا مستأنس فيهما.

والفأرة أعمّ من الأهلّية والوحشية أيضاً، على ما في «الهداية»؛ لاشتراكهما في المبيح وهو فسقهما.

والسنور كذلك في رواية الحسن عن أبي حنيفة، وفي رواية هشام عن محمد: أن ما كان منه برياً.. فهو متوحش كالصيود فيجب بقتله الجزاء.

والضب واليربوع ليس من المستثنيات؛ لأنهما لا يبتدئان بالأذى، كذا في «الهداية».

وقال في «القنية»: الكلاب ثلاثة:

كلب يضر: وهو الذي أمرنا بقتله ومن ضرره: النبح على الضعيف وترويع السّائل، فيحلّ قتله.

وكلب ينفع ولا يضر: فيحل بيعه وإمساكه.

وكلب لا يضر ولا ينفع: فلا يتعرض له. انتهى.

وقال ابن الملقِّن في «شرح العمدة»: الكلاب في أصل الشرع ممنوعة الاقتناء، ولهذا أمر بقتلها أولاً كلّها، ثم نسخ ذلك، ونهى عن قتلها إلا الأسود البهيم، ثم استقر الشرع على النهي عن قتل جميع الكلاب التي لا ضرر فيها؛ سوى الأسود وغيره مما فيه ضرر، قاله إمام الحرمين.

والإجماع قائم على قتل الكلب العقور، واختلفوا فيما عداها، فقال القاضي عياض: ذهب كثير من العلماء إلى الأخذ بالأحاديث التي وردت في قتلها كما في «مسلم»، إلاّ ما استثني من كلب الصيد والزرع والغنم، وهو مذهب مالك وأصحابه، وذهب آخرون إلى جواز اتخاذ جميعها، ونسخ الأمر بقتلها، والنهي عن اقتنائها إلا الأسود البهيم.

وقال القاضي: وعندي أن النهي أوّلاً كان عاماً عن اقتناء جميعها، وأنه أمر بقتلها، ثم نهي عن قتل ما سوى الأسود، ومنع الاقتناء في جميعها، إلا كلب الصيد والزرع والماشية، وهذا الذي ذكره القاضي هو ظاهر الأحاديث الصحيحة.

وكذا يجوز اتخاذ الكلب لحراسة الدّروب؛ قياساً على كلب الصيد وغيره مما ذكر؛ للاشتراك في علة الحاجة.

وكذا يجوز اتخاذ جرو الكلب وتربيته لأجل تلك المنفعة التي تترتب عليه فيما يستقبل، كبيع ما لا ينتفع به في الحال وينتفع به في المآل. انتهى ملخصّاً.

وقال ابن الحجر في «شرح البخاري»: اتفقوا على أن المأذون في اتخاذه من الكلب هو ما لم يحصل الاتفاق على قتله، وهو الكلب العقور.

وأما غير العقور وغير المأذون في اقتنائه.. فقد اختلف، هل يجوز قتله مطلقاً أم لا؟

ولا بقتلِ نملٍ وبرغوثٍ وقُرادٍ وسلحفاةٍ.

وَإِن قتلَ قملةً أَو جَرَادَةً.. تصدَّق بِمَا شَاءَ.

قيل: نعم، وقيل: لا.

وقال ابن الهمام من أئمتنا الحنفية: الكلب الأهلي إذا لم يكن مؤذياً.. لا يحل قتله؛ لأن الأمر بقتل الكلاب نُسخ، فيفيد القتل بوجود الإيذاء. انتهى.

وسكت عليه ابن نجيم، والذي ظهر مما ذكرناه من «القنية» من قوله: «لا يتعرض له» عدم الحكم بحل قتله وعدم حلّه.

(ولا) شيء أيضاً (بقتل نمل وبرغوث وقراد وسلحفاة)؛ لأنها ليست بصيود، وليست بمتولدة من البدن، ثم هي مؤذية بطباعها، والمراد بالنمل: السوداء والصفراء الذي يؤذي، وما لا يؤذي.. لا يحل قتلها، ومع هذا: لو قتله.. لا يجب الجزاء بقتله؛ لعدم كونها صيوداً [٣١٧/أ] ولا متولدة من البدن.

(وإن قتل قملة) أو ألقاها في الأرض؛ سواء أخذها من رأسه أو من موضع آخر من بدنه، أو قال لحلال: ادفع هذا القمل عني، أو دفع ثوبه إليه فقتل ما فيه من القمل، أو أشار إلى قملة فقتلها الحلال.. فعليه التصدق في الكل.

أما الإلقاء في الأرض.. ففي معنى القتل بنفسه.

وأما الأمر والإشارة إليه.. فكما مر أن الدلالة والإشارة موجبة في الصيد، فكذا ما في حكمه.

والقملتان والثلاث كالواحدة، وفي الزائد على الثلاث بالغاً ما بلغ: نصف صاع، وهذا إذا قتلها قصداً، حتى لو ألقى ثوبه في الشمس لقصد قتلها.. كان عليه نصف صاع من برّ ونحوه، ولو ألقاه لا للقتل فماتت.. لا شيء عليه، كذا في «فتح القدير».

ولو وجد القملة في الأرض وقتلها.. لا شيء عليه؛ لعدم قضاء التفث فيه.

(أو) قتل (جرادة)؛ لأنها من صيد البرّ (.. تصدق بما شاء)؛ مثل: كف من طعام.

وَتَمْرَةٌ خيرٌ مِن جَرَادَةٍ.

وَلَا يَتَجَاوَزَ شَاةً فِي قتلِ السَّبُعِ، ....

أما في القملة: فلكونها متولّدة من التفث الذي على البدن ففيه ارتفاق.

وأما في الجراد: فلأنه من صيد البّر؛ فإن الصّيد ما لا يمكن أخذه إلا بحيلة ويقصده الآخذ، وهذا كذلك، فيكون صيداً، هذا والتخيير المذكور إنما يتمشى في الثلاث وما دونه من القمل والجراد؛ لأن فيما فوقها يتصدق نصف صاع من برّ ونحوه على ما ذكرناه في القمل، وكذا في الجراد على ما في «البحر»؛ حيث قال: ينبغي أن يكون الجراد كالقمل؛ ففي الثلاث وما دونها: يتصدّق ما شاء، وفي الأربع فصاعداً: يتصدق نصف صاع.

(و) تصدّق **(تمرة خير من جرادة)** قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين سئل عن الجراد يقتله المحرم، فقال: «تمرة خير من جرادة».

وفي «المحيط»: مملوك أصاب جرادة وهو محرم؛ إن صام يوماً.. فقد زاد، وإن شاء جمعها حتى تصير عدّة جراد، ثم يصوم يوماً.

(ولا يتجاوز شاة في قتل السبع)؛ يعني: أن جزاء الصّيد ما قوّمه عدلان بالغاً ما بلغ، لكنه لا يزيد في السبع على قيمة الشّاة.

وقال زفر: تجب قيمته بالغة ما بلغت اعتباراً بمأكول اللّحم.

ولنا قوله ﷺ: «الضبع صيد، وفيه الشاة» ولأن اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده، وبهذا الاعتبار لا يزيد على قيمة الشاة ظاهراً.

وقال الشافعي: لا يجب الجزاء بقتل السبع؛ لأنها داخلة في المستثنيات؛ لأنها جبلت على الأذى.

قلنا: يتناوله اسم الصيد؛ لأنه اسم للمتوحش، واسم الكلب لا يتناول السّبع عرفاً، فلا يتناوله نص الاستثناء، وإلحاقه بالمستثنيات بطريق الدلالة يبطل العدد المنصوص عليه في النص، والمراد بالسّبع ههنا: ما فيه السبعية مما لا يؤكل من

وَإِن صالَ.. فَلَا شَيْءَ عليهِ بقتْلِهِ.

البهائم والطيور - سوى المستثنيات - فيشمل الفهد والنمر والفيل والبازي والصقر معلماً وغير معلم، على ما في «فتح القدير».

وفي «المحيط»: إن قتل خنزيراً أو قرداً أو فيلاً.. تجب القيمة خلافاً لهما انتهى.

وقال في «فتح القدير»: وقول العتابي: الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي؛ فإن المستأنس يجب كونه صيداً أيضاً؛ لأن الاستئناس عارضي لا أصلي، كما قالوا في الظبي وحمار الوحش أنهما صيداً، وإن تألفا [٣١٧/ب].

وغاية الأمر: أن يجري في الفيل المتألّف روايتان، كما أن في الطّيور المصّوتة روايتين، ولكن المختار فيها: أنها صيد.

(**وإن صال**) – أي: السّبع – أي: وثب وانتهب (.. **فلا شيء عليه بقتله**) لابتدائه بالإيذاء.

والأصل فيه: ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً، وقال: «إنا ابتدأناه» علّل الإهداء بالابتداء، فدل على أنّ الدفع لا يجب عليه شيء، وإلا.. لم يبق لتعليله فائدة، ومفهوم الخلاف معتبر في الروايات، كذا قالوا.

واعترض عليه في «العناية» بأن قول عمر في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع؛ لأنه في حيّز الاستدلال به، فلا يعتبر مفهومه، وقال: إن الاستدلال إنما هو بفعله، وقوله: رواية فيفيده. انتهى.

وفيه نظر؛ لأن الفعل المروي عن عمر مجرد القتل والإهداء لا كونه مبتدئاً، حيث قالوا: إنه قتل سبعاً وأهدى كبشاً، ولو سلم أنه مروي أيضاً.. لكنه لا يصح الاستدلال به أيضاً؛ إذ مفهوم المخالفة لا يعتبر في العقل بالاتفاق، واستدل بعض مشايخنا بدلالة حديث الفواسق: بأن الفواسق إنما أبيح قتلها دفعاً للإيذاء المتوهم، فلأنْ يباح قتل السبع الصّائل دفعاً للإيذاء للتحقق.. أولى، فكان مأذوناً بقتله من الشرع، ومع وجود الإذن منه.. لا يجب الجزاء حقّاً له لسقوطه بإذنه.

فإن قيل: الإذن من الشرع لا يستلزم سقوط الجزاء؛ فإن المحرم إذا حلق رأسه أو تطيب لعذر.. فهو مأذون من الشرع ولم يسقط الجزاء.

أجيب: بأن الإذن هناك مقيد بالكفارة بالنص على خلاف القياس؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ﴾.. الآية، فلا يقاس عليه غيره، ولا يلحق به دلالة؛ لأن الضرورة في الصول ليست كالضرورة في حلق الرأس؛ لأن الأولى نادرة، والثانية كثيرة، والأظهر في الاستدلال عليه: ما رواه أبو داود عن الخدري رضي الله عنهما: سئل النبي ﷺ عما يقتله المحرم، قال: «يقتل الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور والحدأة والسبع العادي» أطلق في عدم وجوب شيء إذا صال، فشمل ما إذا كان أمكنه دفعة بغير سلاح أو لا، هكذا أطلقوه.

وذكر في «الزَّيْلَعِيّ» عن «المنتقى»: أنه إذا أمكنه دفعه بغير سلاح فقتله.. فعليه الجزاء.

وقيد «قاضي خان»: السبع بكونه غير مملوك؛ لأنه لو كان مملوكاً.. وجبت قيمته بالغة ما بلغت؛ يعني: على المحرم قيمتان: قيمة لمالكه مطلقاً، وقيمة لحق الله تعالى، لا تجاوز قيمة شاة، كذا في «البحر».

وإنما قيّدنا الصائل بالسبع؛ لأن الجمل إذا صال عليه فقتله.. وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت، والفرق بينهما: أن الإذن في السبع الصّائل بقتله حاصل من صاحب الحقّ وهو الشارع، وأما في مسألة الجمل.. فلم يحصل الإذن من صاحبه.

فإن قيل: إن العبد إذا صال بالسيف على إنسان فقتله المصول عليه.. فإنه لا يضمنه، مع أنه لا إذن له أيضاً من مالكه.

أجيب: بأن العبد مضمون في الأصل بأنّه آدمي [٣١٨/أ] حقاً للعبد لا حقّاً للمولى؛ لكونه مكلّفاً كمولاه وغيره؛ فإذا جاء المبيح من قبله – وهو: المحاربة –

وَإِن اضْطرَّ الْمحرمُ إِلَى قتلِ الصَّيْدِ فَقتلَهُ.. فَعَلَيهِ الْجَزَاءُ.

وللمحرمِ ذبحُ شَاةٍ وبقرةٍ وبعيرٍ ودجاجٍ وبطٍّ أَهلِيٍّ وصيدِ سمكٍ.

وَعَلِيهِ الْجَزَاءُ بِذبحِ حَمَامٍ مُسَرْوَلٍ..............................

أسقط حقّه كما إذا ارتد وسقط ماليته التي هي ملك المولى في ضمن سقوط الأصل وهو نفسه.. فلا معتبر بها كما إذا ارتدّ.

(وإن اضطرّ المحرم إلى قتل الصّيد فقتله.. فعليه الجزاء) معناه على ما في «الزَّيْلَعيّ» و«البحر»: أن المحرم إذا اضطرّ إلى أكل الصّيد للمخمصة فقتله وأكله عند المخمصة.. فإنه يجب الجزاء عليه – وهو: قيمة الصّيد - كما وجب عليه الفدية عند حلق رأسه أو تطييبه لضرورة العذر، وهذا لما ذكرناه: من أن الإذن بقتل الصّيد وحلق الرّأس عند الضّرورة من الشارع لا يستلزم سقوط الجزاء؛ لأن الإذن في هذه الحالة مقيد بالكفارة بالنص على ما ذكرناه، وإنما فائدة الإذن: في رفع الحرمة وسقوط الإثم لا غير.

(وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج وبطّ أهليّ) للإجماع عليه، ولأنه ممنوع به من الصّيد، وهذه ليست بصيود.

والمراد بالبط الأهلي: ما يسكن في المساكن والحياض ولا تطير؛ لأنه ألوف بأصل الخلقة كالدجاج، وأما التي تطير في الهواء.. فصيد، فيجب بقتلها الجزاء، وإستئناسه عارضي لا أصلي.

قال في «الزَّيْلَعيّ»: وينبغي أن تكون الجواميس على هذا التفصيل – أي: الذي ذكر في البط - فإنه في بلاد السّودان وحشي، و لايعرف منه مستأنس عندهم. انتهى.

والذي ظهر منه: أن الاعتبار لوجود الاستئناس ولو عارضاً، وإلا.. فالجواميس مستأنس في أصل الخلقة وتوحشه عارضيّ.

(وصيد سمك)؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾.

(وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول) - بفتح الواو - حمام في رجليه ريش كأنه

أَو ذبحِ ظَبْيٍ مستأنِسٍ.

وَلَو ذبحَ صيداً.. فَهُوَ ميتَةٌ.

سراويل، وفيه خلاف مالك، هو يقول: إنه ألوف مستأنس، ولا يمتنع بجناحيه، فلا يكون صيداً.

قلنا: إنه متوحش في أصل الخلقة ممتنع بطيرانه وإن كان بطيء النهوض، والاستئناس عارضي فلم يعتبر.

فإن قيل: لو كان صيداً لحل أكله بذكاة الاضطرار، لكنه لم يحلّ، حتى لو رمى سهماً إلى برج الحمام فأصاب حماماً مسرولاً ومات قبل أن يدرك ذكاته.. لم يحل أكله.

قلنا: مدار صحّة ذكاة الاضطرار: هو العجز دون الصيدية، حتى لو ند البعير.. حلّ بذكاة الاضطرار، وليس بصيد لوجود العجز عن ذكاة الاختيار، على ما في «العناية».

والعجز في الحمام غير موجود؛ لأنه يأوي في الليل إلى برجه.

(**أو ذبح ظبي مستأنس**)؛ لأنه صيد في الأصل، فلا يبطله الاستئناس؛ كالبعير إذا ند.. لا يأخذ حكم الصّيد في الحرمة على المحرم حتى يحل عقره عليه.

(**ولو ذبح**) المحرم (**صيداً.. فهو ميتة**) لا يحل أكلها على الذابح وعلى غيره، وسواء ذبحه لنفسه أو لغيره، وسواء كان ذلك حلالاً أو محرماً.

وقال الشافعي في قول: «إذا ذبحه المحرم لغيره.. حل له أكله»؛ لأن الذابح يعمل له حين ذبحه له، فينتقل فعله إليه [٣١٨/ب] كما في سائر النيابات، فصار كأنه هو الذي ذبحه.

ولو ذبحه ذلك الغير لنفسه.. جاز أن يأكله، فكذا إذا ذبح له المحرم.

قلنا: إن الذكاة فعل مشروع بالاتفاق، وذبح المحرم ليس بمشروع بالنص؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ نهاهم عنه، وهو يدل على التحريم بعينه؛ لكونه

بمعنى النفي لكونه من الأمور الحسية لا الشرعية، فصار كذبيحة المجوس، بخلاف ذبح شاة الغير بغير إذنه.. فإنه وإن كان حراماً أيضاً، لكنه ذكاة يحل أكله؛ لأن المشروع من الذبح هو الذي قام مقام المميز بين الدم واللحم تيسيراً لهم، ولم يوجد هذا الذبح في ذبح المحرم صيداً؛ لأن الشرع لم يقم ذبحه مقام المميز حيث نهاه عنه، وأخرج الصيد عن محلّية ذبحه بالنسخ بما تلوناه، وبقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، وقد وجد ذلك الذبح المميز في ذبح شاة الغير بغير إذنه؛ لأن الشرع لم يخرجها عن محلّية الذبح بدليل مستقل، فصار منهيّاً محضاً، والنهي لا يقتضي النسخ، بل يدل على مشروعية المنهي عنه على ما عرف في الأصول.

وفي «البحر» عن «الغاية»: إن الحلال لو ذبح صيد الحرم.. فإنه يكون ميتة أيضاً، وفي إطلاق الكتاب: إشارة إلى أن المحرم الذابح أعم من المضطر وغيره، واختلفت عباراتهم فيما إذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فيأكله أو يأكل الميتة؟

ففي «المبسوط»: إنه يتناول من الصيد ويؤدي الجزاء، ولا يأكل الميتة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف: لأن حرمة الميتة أغلظ؛ لعدم كونها مؤقتة، بخلاف حرمة الصّيد؛ فإنها مؤقتة بحالة الإحرام.

وفي «قاضي خان»: أن المحرم إذا اضطر.. فالأولى أن يأكل الميتة دون الصيد في قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: يذبح الصيد ويأكل.

ولو كان الصيد مذبوحاً.. فالصيد أولى عند الأكل.

ولو وَجَدَ لحمَ صيد وآدمي.. فلحم الصيد أولى.

ولو وجد صيداً وكلباً.. فالكلب أولى؛ لأن في الصيد ارتكاب محظورين.

وفي «البحر»: الظاهر ترجيح ما في «قاضي خان»؛ لأن في أكل الصيد ارتكاب حرامين الأكل والذبح، وفي أكل الميتة ارتكاب حرمة واحدة وهي الأكل، وكون الحرمة ترتفع لا يوجب التخفيف، وهكذا رجحه في «الزَّيْلَعيّ» أيضاً، ثم قال: ولو

وَلَو أكَلَ مِنْهُ.. فَعَلَيهِ قيمَةُ مَا أكَلَ مَعَ الْجَزَاءِ، بِخِلَافِ مُحرِمٍ آخرَ أكَلَ مِنْهُ.

وجد صيداً حيّاً ومال مسلم.. يأكل الصيد لا مال مسلم؛ لأن الصيد حرام حقاً لله والمال حرام حقاً للعبد، فكان الترجيح لحق العبد لافتقاره.

وفي «شرح المجمع» نقلاً عن «النوادر»: لو كان ظبي قائماً في الحل ورأسه في الحرم فقتله إنسان.. لا شيء؛ لأن المعتبر في الصيد قوائمه.

ولو كان نائماً في الحلّ ورأسه في الحرم.. ضمن؛ لأنه غير مستقرّ بقوائمه، بل هو ملقى على الأرض.

(**ولو أكل منه.. فعليه قيمة ما أكل مع الجزاء**)؛ أي: لو أكل المحرم الذابح مما ذبحه من الصيد شيئاً.. فعليه قيمة ما أكل مع جزاء الصيد عند أبي حنيفة، سواء أدّى ضمان المذبوح قبل الأكل أو لا، غير أنه إن أدى قبله.. [٣١٩/أ] ضمن ما أكل على انفراده بالغاً ما بلغ، وإن أكل قبله.. دخل ضمان ما أكل في ضمان الصّيد، فلا يجب له شي عليه بانفراده.

وقال في «شرح مختصر الكرخي» لا رواية في هذه المسألة، فيجوز أن يقال: يلزمه جزاء آخر، ويجوز أن يقال: يتداخلان، وسواء تولى صيده بنفسه، أو أمر به غيره، أو أرسل كلبه.

ولا فرق بين أن يأكل المحرم، أو يطعم كلابه في لزوم قيمة ما أطعم؛ لأنه انتفع بمحظور إحرامه، كذا في «فتح القدير».

وقالا: ليس عليه جزاء ما أكل، وسيظهر وجه الطرفين.

(**بخلاف محرم آخر أكل منه**) - أي: مما ذبحه ذلك المحرم من الصّيد - حيث لا شي عليه باتفاقهم، لهما: أن هذه ميتة، فلا يلزم بأكلها شيء إلا الاستغفار كما في أكل سائر الميتات، فصار كما إذا أكله محرم آخر حيث لا يلزمه شيء سوى الاستغفار.

وَيحلُّ للْمحرمِ لحمُ صيدٍ صَادَهُ حَلَالٌ وذبحَهُ إِن لم يدلَّهُ عَلَيْهِ، وَلَا أمرَهُ بصيدِهِ، وَلَا أَعَانَهُ.

ولأبي حنيفة: أن حرمته باعتبار كونه ميتة، وكونه ميتة باعتبار خروجه عن محلية الذبح وخروج الذابح عن أهلية الذبح، وهذا الخروج باعتبار الإحرام، فكانت حرمة أكله مضافة إلى الإحرام بهذه الوسائط، فكان الأكل من محظورات إحرامه، فكانت حرمته عليه من جهتين: كونه ميتة، وكونه من محظورات إحرامه.

بخلاف محرم آخر؛ فإن حرمته عليه ليس إلا من جهة كونه ميتة؛ لأنه ليس من محظورات إحرامه، فلا يجب عليه شيء سوى الاستغفار.

ومن هنا قالوا: إن الحلال إذا ذبح صيداً في الحرم فأدّى جزاءه، ثم أكل منه.. لا يلزمه شيء آخر؛ لأنه لم يتناول محظورات إحرامه، وإنما وجب عليه جزاء المحلّ - وهو لا يتكرر - فكان حرمته عليه لكونه ميتة.

وقالوا أيضاً: إن المحرم إذا كسر بيض صيد فأدّى جزاءه، ثم شواه فأكله.. فلا يلزمه جزاء آخر لأكله؛ لأن أكله بعد الكسر ليس من محظورات إحرامه، وإنما محظور إحرامه هو الكسر، وقد أدّى جزاءه وهو لا يتكرر.

(**ويحلّ للمحرم صيد صاده حلال وذبحه إن لم يدل**) - أي: المحرم - (**عليه**)؛ أي: على ذلك الصيد (**ولا أمره بصيده، ولا أعانه**)، خلافاً لمالك فيما إذا اصطاده لأجل المحرم؛ لقوله ﷺ: «يأكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده أو يصاد له» أخرجه الترمذي.

ولنا: ما روي في الصحاح أنّ الصحابة تذاكروا لحم صيد صاده الحلال في حق المحرم، فقال ﷺ: «فإذن: لا بأس به» واللام - في قوله ﷺ: «أو يصاد له» - للتمليك، فيحمل على أن يهدى إليه الصيد دون اللحم، أو يقال: معناه أن يصاد له بأمره، والأصل في حرمة الأمر والدلالة والإعانة حديث أبي قتادة على ما سبق.

وَمن دخلَ الْحرمَ وَفِي يَدِهِ صيدٌ.. فَعَلَيهِ إِرْسَالُهُ؛ فَإِن بَاعهُ.. ردَّ البيعَ إِن كَانَ بَاقِياً، وَإِن فَاتَ.. لزمَهُ الْجَزَاءُ.

وَمن أَحرمَ وَفِي بَيتِهِ أَو فِي قفصهِ صيدٌ.. لَا يلْزمُ إِرْسَالُهُ.

(ومن دخل الحرم وفي يده) - أي: في يده الحقيقيّة وهي الجارحة، حتى إذا كان في رحله أو قفصه.. لا يجب عليه إرساله على ما سيصرح به - (صيد.. فعليه إرساله)، وفي «البحر»: ليس المراد بالإرسال تسييبه، بل إطلاقه على وجه لا يضيع، ولا يخرج عن ملكه بهذا الإرسال، حتى لو خرج إلى الحل.. فله أن يمسكه، [٣١٩/ب] ولو أخذه إنسان.. يستردّه.

ثم المراد بالدّاخل ههنا: هو الحلال؛ لأنه لو كان محرماً.. يجب إرسال ما في يده من الصيد بمجرّد الإحرام بلا توقف على دخول الحرم، على ما في «النّهاية».

وقال الشافعي: لا يجب إرساله؛ لأن ما في يده ملكه وحق الشرع لا يظهر في ملك العبد لحاجته إليه.

قلنا: إنه لما حصل في الحرم.. وجب ترك التّعرض لحرمة الحرم، ولأنه صار بالدخول فيه من صيده، وصيده مستحق الأمن.. فيرسله.

(فإن باعه) بعدما أدخله الحرم (.. ردّ البيع إن كان باقياً)؛ لأن البيع لم يجز؛ لما فيه من التعرض لصيد الحرم، وذلك حرام.

(وإن فات.. لزمه الجزاء)؛ لأنه تعرّض للصيد بتفويت الأمن عليه.

(ومن أحرم، وفي بيته أو قفصه صيد.. لا يلزم إرساله)، وقال الشافعي: يلزم إرساله؛ لأنه متعرّض للصيد بإمساكه في ملكه، فصار كما إذا كان الصيد في يده حقيقة.. فإنه يرسله بالاتفاق.

ولنا: أن الصحابة كانوا يحرمون، وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم إرسالها، وبذلك جرت العادات وهي من إحدى الحجج، ولأن الواجب وهو ترك التعرض له حاصل؛ لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا بيده، والتعرض بالإمساك في

وَإِن أَخذَ حَلَالٌ صيداً ثُمَّ أَحرمَ فَأَرْسلَهُ أحدٌ.. ضمنَ الْمُرْسلُ، بِخِلَافِ مَا أَخذَهُ محرمٌ.

ملكه ليس بمناف له؛ لأنه لو أرسله في المفازة.. فهو على ملكه أيضاً، فدل على أنه لا معتبر ببقاء الملك، وإلا.. لزم الجزاء؛ أرسل أو لم يرسل، وهذا إذا لم يكن القفص في يده.

وأما إذا كان في يده.. فاختلفوا فيه:

فقيل: يجب تركه وإن كان على وجه لا يضيع عن ملكه؛ لأن بكون القفص في يده.. يكون الصيد أيضاً في يده، فلذا يصير غاصباً له بغصب القفص.

وقيل: لا يجب؛ بناء على أن يكون القفص في يده لا بكون الصيد بيده، فلذا، جاز للمحدث أخذ المصحف بغلافه.

(**وإن أخذ حلال صيداً، ثم أحرم فأرسله أحد**)؛ محرماً كان المرسل أو حلالاً (.. **ضمن المرسل**) قيمة الصّيد عند أبي حنيفة خلافاً لهما؛ لأن المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر، وما على المحسنين من سبيل.

وله: أنه ملك الصيد بالأخذ حلالاً ملكاً محترماً؛ بدليل أن الحلال إذا أخذ صيداً ثم أحرم فأرسله حين أحرم، ثم وجده في يد شخص.. كان له أن يأخذه منه؛ لأنه ما أرسله عن اختيار، بخلاف ما لو أخذ المحرم صيداً فأرسله، ثم وجده في يد شخص بعدما حلّ من إحرامه.. فإنه لا سبيل له عليه، والملك المحترم لا يبطل بالإحرام، وقد أتلفه المرسل فيضمنه.

فإن قيل: سلّمنا أنه ملكه ملكاً محترماً، ولكن وجب إخراجه عن ملكه.

قلنا: الواجب عليه ترك التعرض لا الإخراج، ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته؛ فإذا قطع عنه يده بالإرسال.. كان متعدياً فيضمن.

(**بخلاف ما أخذه محرم**) حال إحرامه؛ لأنه لم يملكه، فلا يضمن مرسله من يده.

فَإِن قتلَ مَا أَخذَهُ الْمحرمُ محرمٌ آخرُ.. ضمنا، وَيرجع آخذُهُ على قَاتِلِهِ.
وَإِن قتلَ الْحَلَالُ صيدَ الْحرمِ.. فَعَلَيهِ قِيمَتُهُ.

(**فإن قتل ما أخذه المحرم محرم آخر.. ضمنا**) - أي: كل منهما - **أما الآخذ:** فلكونه متعرضاً للصيد الآمن، **وأما القاتل:** فلأنه قرّر ذلك التعرض؛ لأنه كان بعد الأخذ متمكناً من إرساله وقد فات ذلك بقتله. [٣٢٠/آ]

وتقرر التعرض والتّقرير كالابتداء في حق التضمين؛ كشهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا.. فإنهم يضمنون بما قرّروا بشهادتهم ما كان على شرف السّقوط بتمكين ابن الزوج.

(**ويرجع آخذه على قاتله**) بما ضمن من الجزاء ولو كان القاتل حلالاً، خلافاً لزفر؛ لأن الآخذ بما أخذه بصنعه كمسلم غصب خنزير ذمي فأتلفه في يده آخر.. فيضمِّن الذمي الغاصب ولا يرجع الغاصب على المتلف بشيء.

وأما أن الأخذ إنما يصير سبباً للضمان عند اتصال الهلاك به.. فهو بالقتل جعل فعل الآخذ علّة، فيكون قتله في معنى مباشرة علّة العلة فيضاف الضمان إليه؛ كغاصب الغاصب إذا أتلف المغصوب وضمنه الغاصب.. فإن حاصل الضمان يستقر عليه.

(**وإن قتل الحلال صيد الحرم.. فعليه قيمته**)؛ لأنه فوّت الأمن المستحق عليه بالجرم، فيجب ضمانه بالقيمة ويتصدق بها على الفقراء، والأصل فيه ما في «الصحيحين» مرفوعاً: «إن هذا البلد حرّمه الله تعالى، لا يعضد شوكه، ولا يُنفَّر صيده، ولا يختلى خلاه»؛ فإذا حرم التنفير.. فالقتل أولى، وعليه انعقد الإجماع، ولا يجزئه الصوم بالاتفاق، وفي جواز الهدي خلاف على ما سيأتي بيانه، بخلاف المحرم؛ فإن الصوم يجزئه ضمان المحرم جزاء الفعل، وضمان الحلال جزاء المحل، والصوم يصلح جزاء الفعل دون المحل.

وَإِن حلَبَهُ.. فقيمةُ لبنهِ.

وَمن قطعَ حشيشَ الْحرمِ أَو شَجَرَهُ ....

فإن قيل: إن المحرم كما يستحق الجزاء لإحرامه.. كذلك يستحقه للحرم أيضاً، فيلزمه جزاءان: جزاء الفعل وجزاء المحلّ، فيجزئه الصوم عن جزاء فعله.

قلنا: إن حرمة إحرامه أقوى من حرمة الحرم؛ لأن المحرم يحرم عليه الصيد في الحلّ والحرم جميعاً، فاستتبع الأقوى الأضعف، فيلزمه جزاء واحد استحساناً، وفي القياس: يلزمه جزاءان على ما في «العناية» عزوا إلى «الإيضاح».

(**وإن حلبه**)؛ أي: حلب الحلال صيد الحرم (.. **فقيمة لبنه**)، وكذا الحكم فيما لو حلبه المحرم على ما سبق، وهذا لأن لبنه جزء فأخذ حكمه.

(**ومن قطع حشيش الحرم أو شجره**) أطلقه، فشمل: ما كان كلّه في الحرم وما كان بعضه في الحرم وبعضه في الحل والأول ظاهر، وفي الثاني تفصيل ذكره في القاعدة الثانية من قواعد النوع الثاني من «الأشباه» نقلاً عن «الأجناس» حيث قال فيه: الأغصان تابعة لأصلها، وذلك على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون أصلها في الحرم والأغصان في الحلّ.. فعلى قاطع أغصانها القيمة.

والثاني: أن يكون أصلها في الحل وأغصانها في الحرم.. فلا ضمان على القاطع في أصلها وأغصانها.

والثالث: بعض أصلها في الحل وبعضها في الحرم.. فعلى القاطع الضمان، سواء كان الغصن من جانب الحل أو من جانب الحرم.

والحاصل: أن الاعتبار للأصل لا الأغصان، وكذا الحال في الحشيش.

ثم اعلم أن حشيش الحرم وشجره على نوعين: ما أنبته الإنسان، أو نبت بنفسه.

وكلّ واحد منهما: إما أن يكون من جنس ما ينبته الإنسان، أو لا يكون.

غيرَ منبَتٍ، وَلَا مِمَّا ينبتُهُ النَّاسُ.. ضمنَ قِيمَتَهُ، إِلَّا مَا جفَّ.

وَالتَّصَدُّقُ مُتَعَيِّنٌ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ.

وَلَا يُجزئُ الصَّوْمُ. ....

والأوّل بنوعيه لا يوجب الجزاء، والأول من الثاني كذلك، وإنما يجب الجزاء [٣٢٠/ب] في الثاني منه؛ وهو: ما نبت بنفسه، وليس من جنس ما ينبته الناس، وليس بجاف، ولا منكسر.

ويستوي فيه أن يكون مملوكاً لإنسان بأن نبت في ملكه أو لم يكن، حتى قالوا في رجل نبت في ملكه أم غيلان فقطعها إنسان.. فعليه قيمتها لمالكها وعليه قيمة أخرى لحق الشرع، ويتصدق به على الفقراء.

ولا جزاء في الأنواع الباقية؛ لأن ما ينبته الناس عادة غير مستحق الأمن بالإجماع، سواء أنبته إنسان أو نبت بنفسه؛ لعدم كمال النسبة إلى الحرم عند النسبة إلى غيره بالإنبات، وما لا ينبته الناس عادة إذا أنبته إنسان.. التحق بمحل الإجماع، فبقي نوع واحد – أعني: ما ذكرناه – وإليه أشار بقوله: (**غير منبت**) بإنبات الإنسان، بل نبت بنفسه (**ولا ما ينبته الناس**) عادة (**.. ضمن قيمته، إلا ما جف**)؛ لأن الجاف غير تام، وكذا ما انكسر، ولا شي في قطع الإذخر أيضاً بالنص.

(**والتصدق متعين في هذه الأربعة**)؛ أي: في قيمة الصيد واللبن والحشيش والشجر.

(**ولا يجزئ الصّوم**)؛ لأن الجزاء فيها غرامة لا كفارة، فأشبه غرامات الأموال بجامع أنها ضمان المحل لا جزاء الفعل؛ لأنه إنما يجب بتفويت الأمن الحاصل في هذه الأشياء بسبب الحرم، بخلاف المحرم؛ لأن ضمانه جزاء الفعل بطريق الكفارة؛ لأنه إنما يجب عليه بسبب إحرامه، فيجزئه الصوم.

واختلف في إجزاء الهدي في هذه الأربعة: قيل: لا يجزئ؛ لكونه ضمان المحل، إلا أن تكون قيمته مذبوحاً مثل قيمة الصيد المقتول.

وَحرمَ رعيُ حشيشِهِ وقطعُهُ، إِلَّا الإِذخرَ.

وكلُّ مَا على الْمُفْرِدِ بِهِ دمٌ.. فعلى الْقَارِن دمانِ، إِلَّا أَن يُجَاوزَ الْمِيقَاتَ غيرَ محرمٍ.

وقيل: يجزئه، وهو ظاهر الرواية؛ لأنه فعل مثل ما جنى؛ لأن جنايته كانت بإراقة وقد أتى بمثل ما فعل.

وقال زفر: يجزئ الصوم عن هذه الأربعة اعتباراً بالمحرم، والحجة عليه ما ذكرناه من الفرق.

(وحرم رعي حشيشه وقطعه) لإطلاق ما رواه في «الصحيحين» من قوله ﷺ: «لا يُختلى خلاها»؛ أي: لا يقطع بالمناجل أو المشافر، فلا يحل الرعي أيضاً.

(إلا الإذخر) - بكسر الهمزة والخاء - نبات معروف، على ما في «المصباح».

وقال أبو يوسف: لا بأس بالرعي؛ لأن فيه ضرورة؛ فإن منع الدواب عنه متعذر، ولنا إطلاق ما رويناه.

وحمل الحشيش من الحلّ ممكن فلا ضرورة ولو سلّم، لكن الحرج والضرورة لا تعتبر في موضع النص، والإذخر استثناه الشارع فيجوز قطعه ورعيه.

والكمأة ليست من جملة النبات فيجوز تناولها.

(وكلّ ما)؛ أي: كل محظور من محظورات الإحرام؛ كالتطيب وقتل الصيد وغيرهما يلزم (على المفرد) بالحج أو العمرة (به دم) أو صدقة (.. **فعلى القارن**) والمتمتع الذي ساق هدياً (دمان) أو صدقتان: دم لحجته ودم لعمرته.

وقال الشافعي: عليه دم واحد أيضاً؛ لأنه محرم بإحرام واحد.

قلنا: إنه محرم بإحرامين على ما مرّ، وإحرام الحج ليس أقوى من إحرام العمرة حتى يحرم عليه بإحرام العمرة جميع ما يحرم بإحرام الحج.. فتساويا، فلا يستتبع أحدهما الآخر في جناية المحرم.

(إلا أن يجاوز الميقات غير محرم).

وقال زفر: يجب عليه دمان أيضاً؛ لأنه أخّر الإحرامين من الميقات، [٣٢١/أ] فيلزم لكلّ واحد منهما دم كباقي المحظورات.

قلنا: إن الواجب عليه عند الميقات إحرام واحد لتعظيم البقعة، حتى لو أحرم بالعمرة من الميقات.. وأحرم بالحج داخل الميقات لا يجب عليه شيء وهو قارن، وبترك واجب واحد.. لا يجب دمان، وفي هذا الاستثناء بحث من وجوه.

أما أوّلاً: فلأنّ صدر الكلام في المحرم المفرد، والمجاوزُ بغير إحرام ليس بمحرم، فلم يدخل في صدر الكلام حتى يستثنى منه.

وأما ثانياً: فلأنه لو جاوز الميقات بغير إحرام فأحرم بحج، ثم دخل الحرم فأحرم بعمرة.. فإنه يلزمه دمان، على ما في «النهاية» و«الزَّيْلَعيّ» مع أنه مجاوز الميقات بغير إحرام.

وأما ثالثاً: فلأن القارن إذا أفاض قبل الإمام من عرفات.. يجب عليه دم واحد.

وكذا إذا طاف الزيارة جنباً أو محدثاً وقد رجع إلى أهله.. يجب عليه دم واحد.

وكذا إذا وقف بعرفة، ثم قتل صيداً أو قطع شجر الحرم.. فعليه قيمة واحدة، على ما في «الأجناس».

وكذا إذا حلق قبل أن يذبح.. يجب عليه دم واحد، فكان القارن في هذه المسائل كلها يشترك مع المفرد في لزوم دم واحد، فينتقض الاستثناء بها.

وأما رابعاً: فلأن شيخ الإسلام ذكر أن وجوب الدمين على القارن مختص بما كان قبل الوقوف بعرفة من الجناية.

وأما بعد الوقوف بها: ففي غير الجماع من المحظورات.. يجب دم واحد كالمفرد؛ لأن إحرام العمرة لم يبق إلا في حق التحلل لا غير.

أجيب عن الأوّل: بأن المستثنى منقطع.

وَإِن قتلَ محرمانِ صيداً.. فعلى كلٍّ مِنْهُمَا جَزَاءٌ كَامِلٌ.

وعن الثاني: بأنا لا نسلم أن الدمين للمجاوزة خاصة، بل أحدهما: لمجاوزة ميقات الحجر، والآخر: لترك مقام العمرة؛ لأنه لمّا دخل مكة بإحرام الحجة.. التحق بأهلها، فميقات إحرامه للعمرة: الحلّ كأهل مكة، وقد أحرم هو من الحرم فترك ميقات إحرام العمرة، فيلزمه كذلك دم آخر على ما في «النّهاية».

وعن الثالث: أن وجوب الدم في مسألة الإفاضة قبل الإمام ليس للجناية على الإحرام، بل لتركه واجباً من واجبات الحج، ولا كلام فيه، بل الكلام في الأول، وكذا مسألة الطواف جنباً؛ لأنه غير محرم.

والصحيح في مسألة الصيد بعد الوقوف.. وجوب الدمين، وما في «الأجناس» ليس بصحيح.

ومسألة الحلق قبل الذبح: أن الدم فيه غير واجب على المفرد ووجوب التعدد على القارن فيما يلزم المفرد.

ومسألة قطع شجر الحرم لا تعلق له للإحرام، بل من جناية المحلّ؛ لأنه من الغرامات على ما ذكرناه.

وعن الرابع: أنه مبني على القول: «بأن إحرام العمرة قد انتهى بالوقوف بعرفة» والصحيح من القول: أنها لم ينته بالوقوف، بل يبقى إلى الحلق.. فلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان، سواء كان جماعاً أو قتل صيد أو غيره.

وقيل: إن إحرام العمرة بعد الفراغ من أفعالها لم يبق إلا في حق التحلل خاصة، فكان قبل الوقوف وبعده سواء، فالفرق بينهما بعيد.

(وإن قتل محرمان) بعد الإحرام (صيداً.. فعلى كل واحد منهما جزاء كامل) فقال [٣٢١/ب] الشافعي: عليهما جزاء واحد؛ لأن ما يجب بقتل الصيد بدل محض، حتى يزداد الواجب وينقص بكبر الصيد وصغره، ولو كان كفارة.. لما اختلف

وَإِن قتلَ حلالانِ صيدَ الْحرمِ.. فعلَيْهِمَا جَزَاءٌ وَاحِدٌ.

باختلاف المتلف؛ ككفارة القتل لا تختلف باختلاف قيمة العبد المقتول، فصار كالحلالين اشتركا في قتل صيد الحرم.

قلنا: إنها كفارة من حيث إنها جناية على الإحرام وبدل من حيث تفويت المحل، فرجحنا جانب الكفارة للاحتياط، والقوة: حرمة الإحرام؛ لأنها توجب حرمات كثيرة غير الصيد، فلما تعددت الجناية.. تعدد الجزاء أيضاً؛ كالقصاص يتعدد من حيث إنه جزاء الفعل وجناية على المحل المحترم، حتى لو تعدد القاتل والمقتول واحدٌ.. أجري القصاص على جميعهم.

(**وإن قتل حلالان صيد الحرم.. فعليهما جزاء واحد**)؛ لأن الضمان ههنا بدل عن المحل لا جزاء الفعل، فيتحد باتحاد المحل؛ كرجلين قتلا رجلاً خطأ.. يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة؛ لأن الأول: جزاء المحل، والثاني: جزاء الفعل، ثم إنهما إن قتلاه بضربة.. فلا شك يلزم على كل نصف قيمته صحيحاً، وإن ضربه كل واحد منهما ضربة.. يجب على كل واحد منهما ما نقصته جراحته، ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مجروحاً بجراحتين، لأن عند اتحاد قطعهما جميع الصيد.. صار متلفاً بفعلهما، فضمن كلٌّ نصفَ الجزاء.

وعند الاختلاف: الجزاء الذي تلف بضربة كلٍّ: هو المختص بإتلافه.. فعليه جزاؤه، والباقي متلف بفعلهما، فعليهما نصف ضمانه، كذا في «فتح القدير» عن «المبسوط»، وقال في «الخانية» عزوا إلى «الكافي»: محرم وحلال قتلا صيد الحرم بضربة.. ضمن المحرم قيمته والحلال نصفها، ولو قتلاه بضربتين معاً.. ضمن كل واحد ما نقصه ضربتُهُ صحيحاً؛ لأنه حين ضرب كان المحل صحيحاً، ثم ضمن المحرم: قيمته مضروباً بضربتين، والحلال: نصف قيمته مضروباً بضربتين.

ولو بدأ الحلال ثم المحرم.. ضمن الحلال ما نقصه جراحته صحيحاً، والمحرم ما نقصه جراحته وبه الجراحة الأولى؛ فإن مات.. ضمن الحلال نصف قيمته وبه جنايتان، والمحرم كل قيمته وبه جنايتان.

وَيبْطِلُ بيعُ الْمحرمِ الصَّيْدَ وشراؤُهُ.

وَمن أخرجَ ظَبْيَةَ الْحرمِ فَولدت وَمَاتَا.. ضمنَهما.

وَإِن أَدّى جزاءَها ثمَّ وَلَدَتْ.. لَا يضمنُ الْوَلَدَ.

والأصل ههنا: أن ضمان الحلال نصف ضمان المحرم، ولو اشترك المحلون والمحرمون.. وجب عليهم جزاء واحد، ويقسم الواحد على عددهم، ويجب على كل محرم مع ما خصه من ذلك الجزاء الواحد جزاءٌ آخر كامل، وإن كان معهم من لا يجب عليه الجزاء كصبي وكافر.. يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القسمة لو قسمت على الكل. على ما في «فتح القدير».

(ويبطل بيع المحرم الصيدَ وشراؤه)؛ لأن بيعه حيّاً تعرض للصيد الآمن، والتعرض للصيد الآمن بالبيع: باطل؛ لخروجه عن محليّة البيع بتحريم الشرع؛ كخروجه عن محلية الذبح، والبيع المضاف إلى غير محله: باطل، وبيعه بعدما قتله: بيع ميتة، وبيع الميتة: باطل لعدم المحلية.

(ومن أخرج ظبية الحرم فولدت وماتا.. ضمنهما) سواء كان المخرج حلالاً أو محرماً؛ لأن الصيد بعد الإخراج من الحرم بقي مستحقاً للأمن [٣٢٢/أ] شرعاً؛ لأنه واجب الرد إلى مأمنه، وكل ما يستحقه الأصل شرعاً يسري إلى أولاده كالحرية والرقبة والكتابة فكان الأولاد أيضاً مستحقاً للأمن بعد الإخراج.

(وإن أدّى جزاءها) - أي: الظبية - (ثم ولدت.. لا يضمن الولد)؛ لأن بعد أداء الجزاء لم تبق آمنة؛ لأن وصول الخلف كوصول الأصل.. فحينئذٍ كان الولد لا يسري إليه استحقاق الأمن، ثم بعد أداء الجزاء حلّ له ذبح الأمّ والأولاد؛ لأنه كان صيد الحلّ، ولكنه مكروه على ما في «فتح القدير» عزواً إلى «الغاية»، ثم قال: والذي يقتضيه النظر: أن التكفير - أعني: أداء الجزاء - إن كان حال القدرة على إعادة أمنها بالرّد إلى المأمن.. لا يقع كفارة، ولا يحلّ بعده التعرض لها، بل حرمة التعرض إليها قائمة.

وإن كان حال العجز عنه بأن هربت في الحل عندما أخرجها إليه.. خرج به عن عهدتها، فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من أولادها إذا مُتْنَ، وله أن يصطادها، وهذا لأن المتوجه قبل العجز عن تأمينها إنما هو خطاب الرد إلى الأمن، ولا يزال متوجهاً ما كان قادراً؛ لأن سقوط الأمن بفعل المأمور به ما لم يعجز ولم يوجد، فإذا عجز.. توجه خطاب الجزاء، وقد صرّح: بأن الأخذ نفسه ليس سبباً للضمان، بل القتل بالنص، فالتكفير قبله واقع قبل السبب، فلا يقع إلا نفلاً؛ فإذا ماتت بعد هذا الجزاء.. لزمه الجزاء؛ لأنه الآن تعلق خطاب الجزاء، وهذا الذي أدين به، وأقول: يكره اصطيادها إذا أدّى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها؛ لشبهة كون دوام العجز شرط إجزاء الكفارة، إلا إذا اصطادها ليردّها إلى الحرم. انتهى.

* * *

(بَابُ مُجَاوزَةِ الْمِيقَاتِ بِلَا إِحْرَامٍ)

مَن جَاوزَ الْمِيقَاتَ غيرَ مُحرِمٍ ثمَّ أَحرَمَ.. لزمَه دمٌ.

فَإِن عَادَ إِلَيْهِ مُحرماً ملبّياً.. سقط.

وَعِنْدَهُمَا: يسْقطُ بِعَودِهِ محرماً وَإِن لم يُلَبِّ.

(باب)

مجاوزة الميقات بلا إحرام

قال في «النهاية»: لما ذكر باب الجنايات وأنواعها.. عقبه ذكر باب مجاوزة الوقت بغير إحرام؛ لأن هذا من الجنايات أيضاً، إلا أن هذا قبل الإحرام، وما ذكره من باب الجنايات وما يتبعه بعد الإحرام، ومطلق ذكر جناية الحرم.. يتناول ما بعد الإحرام، فكان كاملاً في استحقاق اسم الجناية، فلذلك قدمه على هذا الباب.

(من جاوز الميقات)؛ أي: مريداً بسفره دخول مكة للحج أو للعمرة أو للتجارة. على ما في «فتح القدير».

لأنه لو لم يرد دخول مكة.. لا يجب عليه شيء بمجاوزة الميقات.

(غير محرم، ثم أحرم)؛ أي: داخل الميقات (.. لزمه دم)؛ لأن الأصل أن يحرم من دويرة أهله، لكنه رخص التأخير إلى الميقات، فصار الميقات آخر الغايات، فإذا انتهى إليه.. وجب عليه التلبية والإحرام منه؛ فإذا تركه.. فقد ارتكب منهيّاً عنه وتمكن به في حجة نقصان، ونقصانه يجبر بالدم، فيجب عليه ذلك جبراً لما فات، وإحرامه من داخل الميقات لا يفيد بعد تقرر لزوم الجبر بالترك.

(فإن عاد) بعد ذلك (إليه)؛ أي: الميقات (محرماً ملبياً.. سقط) عنه الدم؛ لأنه قد أتى بعين ما ترك.

(وعندهما: يسقط بعوده محرماً وإن لم يلب)؛ لأن الواجب عليه: كونه محرماً في ذلك المكان، حتى لو أحرم من دويرة أهله ومرّ به ساكتاً عن التلبية.. لا شيء عليه، [٣٢٢/ب] فإذا رجع إليه محرماً.. فقد أتى المتروك، فيسقط الدم.

وَإِن عَادَ قبلَ أَن يُحرمَ فَأَحْرمَ مِنْهُ.. سقطَ.

وَكَذَا لَو أحرمَ بِعُمْرَةٍ ثمَّ أفسدَها وقضاها.

وَإِن عَادَ بَعْدَمَا شرعَ فِي الطَّوافِ.. لَا يسْقطُ.

وقال زفر: لا يسقط عنه الدم؛ لبى أو لم يلب؛ لأن جنايته لم ترتفع بالعود، فصار كما إذا أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، ثم عاد إليها بعد الغروب.

والحجة عليهم: ما ذكرناه في السقوط.

بخلاف ما إذا أحرم من دويرة أهله ومر به ساكتاً؛ لأنه أتى بالعزيمة، فكان أولى.

وبخلاف ما إذا أفاض من عرفات قبل غروب الشمس؛ فإن المتروك هناك امتداد الوقوف.. فلم نبدره بالعود.

(**وإن عاد**) إلى الميقات (**قبل أن يحرم**) داخل الميقات (**فأحرم منه**)؛ أي من الميقات (.. **سقط**) عنه الدم بالاتفاق؛ لأنه أنشأ التلبية الواجبة عند ابتداء الإحرام.

(**وكذا**)؛ أي: سقط الدم (**لو أحرم**) داخل الميقات بعدما جاوز الميقات غير محرم (**بعمرة**) أو حجة (**ثم أفسدها**) ومضى فيها، (**وقضاها**)؛ أي: أحرم في القضاء من الميقات.

وقال زفر: لا يسقط عنه الدم فيهما؛ لأنه وجب بارتكاب المحظور، فلا يسقط عنه بالاجتناب في القضاء كسائر المحظورات؛ كما لو حلق، أو قتل صيداً وتطيب في إحرامه، ثم أفسده وقضاه واجتنبه في القضاء.. لا يسقط عنه الدم.

ولنا: أنه لما قضى من الميقات.. انجبر ذلك النقصان؛ لأن القضاء يحكي الأداء، وبالقضاء منه انعدم المعنى الموجب للنقصان، بخلاف سائر المحظورات؛ لأنه لا ينعدم بالقضاء ما يوجب النقص.

(**وإن عاد بعدما شرع في الطواف**) واستلم الحجر (.. **لا يسقط**) عنه الدم بالاتفاق ولو طاف شوطاً؛ لأن بعد الطواف واستلام الحجر وقع شوطاً معتداً به،

وَإِن دخلَ كُوفِيٌّ الْبُسْتَانَ لحَاجَةٍ.. فَلَهُ دُخُولُ مَكَّةَ غيرَ مُحرِمٍ.

وميقاتُهُ: الْبُسْتَانُ.

وَمن دخلَ مَكَّةَ بِلَا إِحْرَامٍ.. لزمَهُ حجٌّ أَو عُمْرَةٌ.

وذلك ينافي إسقاط الدم عنه؛ لأن سقوطه بالرجوع باعتبار أنه كان مبتدأ بالإحرام من الميقات، وهذا الاعتبار - بعد الشروع في الأفعال - يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف المعتد به، وذلك باطل؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

قال في «الهداية»: وهذا إذا كان يريد به الحج أو العمرة مشيراً به إلى ما ذكر من أول الباب إلى هنا، ومنهم من حمل على ظاهره، وقال المحقق ابن الهمام: ظاهره ليس بمراد، بل المراد بقوله: «إذا كان يريد الحج أو العمرة»: إذا أراد دخول مكة، وذلك أنه إنما يريد بيان أن ما ذكره من لزوم الإحرام من الميقات إنما هو على من قصد دخول مكة للحج أو للعمرة أو للتجارة أو السياحة.

أما من قصد مكاناً آخر من الحل داخل الميقات.. فلا يجب عليه الإحرام منه لتعظيم مكة؛ لأن الإحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان، ولا نفس الميقات. انتهى.

(وإن دخل كوفي البستان) اسم موضع بستان بني عامر (لحاجة) غير الحج والعمرة (فله دخول مكة غير محرم)؛ لأنه لما دخل البستان.. التحق بأهله؛ سواء نوى مدة الإقامة فيه أو لم ينو، في ظاهر الرواية، ولأهله دخول مكة بغير إحرام لحاجة غير الحج والعمرة.. فكذا هذا.

(وميقاته: البستان)؛ أي: الحل الذي بينه وبين الحرم؛ لأن من كان داخل الميقات.. فوقته: الحل مطلقاً على ما مر، وإن أحرم البستاني والداخل فيه [٣٢٣/أ] من الآفاقي من الحل، ثم وقفا بعرفة.. لم يكن عليهما شيء؛ لأنهما أحرما من ميقاتهما.

(ومن دخل مكة بلا إحرام.. لزمه حج أو عمرة) تعظيماً للبقعة المباركة.

فَلَو عَادَ وَأحرمَ بِحجَّةِ الْإِسْلَامِ فِي عَامِهِ.. سقطَ مَا لزمَهُ بِدُخُولِ مَكَّةَ أَيْضاً.

وَإِن كانَ بعدَ عَامِهِ.. لَا يسْقطُ.

(فلو عاد)؛ أي: لو عاد في تلك السنة إلى ميقات من المواقيت؛ سواء كان ميقاته الذي جاوزه بلا إحرام أو غيره من ميقات الآفاقيين في ظاهر الرواية، وهو الصحيح على ما في «فتح القدير» (وأحرم بحجة الإسلام) أو بحجة منذورة، وكذا لو أحرم بعمرة منذورة على ما صرحوا به (في عامه) ذلك (.. سقط عنه ما لزمه بدخول مكة) من حجة أو عمرة، وفيه خلاف زفر.

(أيضاً)؛ أي: كما سقط عنه حجة الإسلام أو الحجة المنذورة أو العمرة المنذورة.

(وإن كان)؛ أي: عوده إلى الميقات وإحرامه (بعد عامه.. لا يسقط) بالاتفاق.

قال في «النهاية»: صورة هذه المسألة: أن الآفاقي إذا دخل مكة بغير إحرام.. لزمه بسبب دخول مكة حجة أو عمرة، ثم حج من عامه ذلك حجة الإسلام أو حجة أو عمرة نذرها.. فحجة الإسلام أو الحجة المنذورة أو العمرة المنذورة تنوب عن الحجة أو العمرة التي وجبت عليه بسبب دخول مكة بغير إحرام، حتى يسقط عنه ذلك بإتيان الحج المفروض أو غيره عندنا، خلافاً لزفر.

واعلم أن ههنا قيداً ذكره في «شرح الطحاوي» وهو: أن الآفاقي إذا جاوز الميقات قاصداً مكة بغير إحرام مراراً.. فإنه يجب عليه لكل مرة حجة أو عمرة، ثم لو خرج من عامه ذلك إلى الميقات فأحرم بحجة الإسلام أو غيرها.. فإنه يسقط عنه ما وجب عليه لأجل المجاوزة الأخيرة، ولا يسقط عنه ما وجب عليه لأجل مجاوزة قبلها؛ لأن الواجب قبل الأخيرة صار ديناً في ذمته، فلا يسقط إلا بتغيير النية.

وحاصله: أن ههنا أحكاماً أربعة:

أحدها: أنه لا يجوز للآفاقي دخول مكة بغير إحرام.

وثانيها: أن من دخل بغير إحرام.. تجب عليه إما حجة أو عمرة.

وثالثها: أنه إذا خرج من عامه ذلك وحج حجة الإسلام.. سقط عنه ما وجب عليه قبل ذلك بدخول مكة.

ورابعها: أنه إذا خرج بعد مضي تلك السنة.. لا يسقط عنه ما وجب عليه. انتهى.

وقال زفر: لا يسقط عنه وإن أحرم وحج في عامه ذلك وهو القياس؛ اعتباراً بما لزمه بسبب النذر؛ فإنه إذا كان عليه حجة منذورة وحج حجة الإسلام.. لا تسقط عنه المنذورة.

والجامع بينهما: أن الوجوب الفعلي بمنزلة الوجوب القولي؛ لأن الشروع ملزم كالنذر، فصار بهذا كما إذا تحولت السَّنَةُ ثم حجّ.. فإنه لا يقوم مقام ما لزمه بدخول مكة بالاتفاق.

قلنا: هذا قياس تركناه بالاستحسان؛ لأنه تلافى المتروك في وقته وهي تلك السنة؛ لأن الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالإحرام على أي وجه كان، وقد حصل ذلك في تلك السنة فيجزئه عنهما؛ كما إذا أتاه محرماً عن حجة الإسلام ابتداء.. فإنه يجزئه عن تلك الحجة المنوية وعما لزمه بدخول مكة، بخلاف ما إذا تحولت السنة؛ لأنه صار ديناً في ذمته بمضي وقت [٣٢٣/ب] الحج، فلا يتأدى إلا بإحرام مقصود؛ كما في الاعتكاف المنذور في رمضان.. فإنه يتأدى بصوم رمضان من تلك السنة دون العام الثاني؛ لأنه لما فات المنذور المعين.. تقرر اعتكافه في الذمة ديناً، فلا يتأدى إلا بصوم مقصود؛ لعود شرطه: وهو الصوم إلى الكمال، فلا يتأدى في ضمن صوم آخر.

وَإِن جَاوزَ مكيٌّ أَو مُتمتِّعٌ الْحرمَ غيرَ محرمٍ.. فَهُوَ كمن جَاوزَ الْمِيقَاتَ،

فإن قيل: سلمنا أن الحجة بتحول السنة تصير ديناً في ذمته ولا نسلم أن العمرة تصير ديناً كذلك لأنها غير مؤقتة، حتى لو أحرم في الابتداء من الميقات لعمرة، ثم أخر أداء أعمالها إلى السنة الثانية.. جاز ذلك، على ما صرح به في «النهاية».

أجيب عنه: أن العمرة يكره تأخيرها إلى السنة الثانية؛ فإذا أخرها إلى وقت.. يكره، بمنزلة التفويت لها، فتصير ديناً كالحج كذا في «النهاية» عن «الجامع الصغير» للسرخسي.

(**وإن جاوز مكي أو متمتع الحرم غير محرم.. فهو كمن جاوز الميقات**)؛ يعني: لو خرج المكي من الحرم إلى الحل فأحرم منه بحجة.. يلزمه دم؛ لأن وقته في الحج: الحرم لا الحل على ما مر؛ فإذا جاوزه بلا إحرام.. لزمه دم كآفاقي جاوز ميقاته بلا إحرام، هذا إذا لم يعد إلى الحرم للحج ووقف بعرفة؛ فإن عاد إليه قبل الوقوف بعرفة ولبى منه.. سقط عنه الدم عند أبي حنيفة، وإلا.. فلا.

وعندهما: يسقط مطلقاً.

وعند زفر: لا يسقط مطلقاً على ما مر في الآفاقي.

وكذا المتمتع إذا فرغ من عمرته، ثم خرج من الحرم إلى الحل فأحرم منه للحج.. لزمه دم لما ذكرناه؛ لأنه صار من أهل مكة، ووقته وقتهم، وإن عاد إلى الحرم قبل الوقوف بعرفة ولبى من الحرم.. فعلى الخلاف السابق.

ولو أحرم المكي للعمرة من الحرم.. يجب عليه دم؛ لأن وقته للعمرة: الحل لا الحرم، وقد ترك وقته؛ فإن خرج إلى الحل بعد الإحرام.. فعلى ما مر من الاختلاف أيضاً.

وكذا أهل الحل الذي بين الميقات والحرم إذا دخلوا الحرم فأحرموا بالحج أو العمرة.. يجب عليهم دم لتركهم ميقاتهم؛ فإن عادوا بعد الإحرام إلى الحل.. فعلى الخلاف السابق أيضاً على ما في «الزَّيْلَعيّ».

ووقوفُهُ كطوافِهِ.

(ووقوفه)؛ أي: وقوف من جاوز الحرم إلى الكل من أهل مكة بلا إحرام من الحرم (كطوافه)؛ أي: كطواف من جاوز الميقات من الآفاقي بلا إحرام في عدم سقوط ما لزم عليه من الدم؛ فإنه بعد الطواف من الآفاقي لا يسقط - على ما سبق - فكذا لا يسقط من المكي بعد الوقوف بعرفة، على ما بيناه آنفاً.

* * *

(بَابُ إِضَافَةِ الْإِحْرَامِ إِلَى الْإِحْرَامِ)

مكيٌّ طَافَ لعمرتِه شوطاً ....

(باب إضافة الإحرام إلى الإحرام)

لما كان إضافة الإحرام إلى الإحرام مطلقاً في حق المكي ومن بمعناه جناية ، وكذلك إضافة إحرام العمرة إلى إحرام الحج في الآفاقي جناية، بخلاف إضافة إحرام الحج إلى إحرام العمرة فإنها ليست بجناية:

فباعتبار معنى الجناية: ذكرها عقيب باب الجنايات.

وباعتبار عدمه: جعله في باب على حدة.

(مكي) احترز به عن الآفاقي؛ لأنه لو أهلَّ بعمرة فطاف لها شوطاً ثم أهل بحج.. مضى فيها، ولا يرفض الحج؛ لأن بناء أعمال الحج على أعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي، إلا أنه لو طاف لها أقل الأشواط.. كان قارناً، وإن طاف لها أكثر [٣٢٤/أ] الأشواط.. كان متمتعاً؛ **لأن المتمتع:** من يُحرم بالحج بعد عمل العمرة، وللأكثر حكم الكل، **والقارن:** يجمع بينهما على ما مر، كذا في «النهاية».

(طاف لعمرته)؛ أي: بعد أن يحرم من ميقاته، وهو: الحل؛ لأن حكم من جاوز ميقاته سبق قبيل الباب.

إنما قيد بالطواف؛ لأنه لو أحرم لها، ثم بالحج ولم يطف لها أصلاً.. رفض العمرة اتفاقاً.

وقيد الطواف بالعمرة؛ لأن المكي إذا أحرم بالحج من الحرم فطاف له شوطاً، ثم أحرم بالعمرة.. فإنه يرفض العمرة؛ لأن إحرامه للحج قد تأكد، وقبل التأكد كان يؤمر برفضها، فبعده أولى، كذا في «النهاية».

(شوطاً)؛ يعني: شوطاً واحداً، إنما قيد به؛ لأنه إذا طاف لها أربعة أشواط.. لا خلاف في رفض الحج، وأما في الشوطين والثلاثة.. فقد صرح فخر الإسلام بوجود الخلاف الذي يذكر في مسألة الكتاب، كذا في «النهاية» و«العناية».

فَأَحْرمَ بِالْحَجِّ.. رفضَهُ، وَعَلِيهِ: دمٌ، وَقَضَاءُ حجٍّ وَعمرَةٍ.

فَلَو أتمَّهما.. صَحَّ وعَلَيْهِ دمٌ.

(فأحرم بالحج.. رفضه) - أي: الحج - عند أبي حنيفة، خلافاً لهما.

قالا: إنه يرفض العمرة ويقضيها، وعليه دم لرفضها؛ لأن الجمع بينهما غير مشروع في حق المكي، ولا بد من رفض أحدهما: فكانت العمرة أولى بالرفض؛ لأنها أدنى حالاً وأقل عملاً وأيسر قضاء؛ لكونها غير مؤقتة، وليس فيها إلا الطواف والسعي: وهو سنة، والحج ليس كذلك، ولأنه لو رفض العمرة.. يلزمه قضاؤها فقط، وإذا رفض الحج.. يلزمه قضاؤهما.

ولأبي حنيفة: أن إحرام العمرة تأكد بما أتى به من الطواف، ولم يتأكد إحرام الحج أصلاً، وغير المتأكد أولى بالرفض من المتأكد؛ ولأن في رفض العمرة إبطال العمل لوجود الشروع فيه، وفي رفض الحج امتناعاً عنه، فكان أولى بالترك.

(وعليه دم) لرفضه؛ لأنه تحلل قبل أوانه.

(وقضاء حج وعمرة) جميعاً؛ لأنه كفائت الحج من حيث إنه عجز عن المضي فيه على ما ذكرناه، وفائت الحج يتحلل بأفعال العمرة، وقد تعذر ذلك لأنه في العمرة، والجمع بين العمرتين منهي عنه، فيجب عليه قضاؤهما جميعاً.

(فلو أتمها)؛ أي: لو أتم المكي العمرة والحج بإتيان أفعالهما ولم يرفض واحداً منهما، بل مضى وأداهما (.. صح)؛ لأنه أداهما كما التزمهما؛ لأنه منهي عنهما، والنهي لا يمنع تحقق الأصل على ما في الأصول.

(وعليه دم) لجمعه بينهما، وهو: دم جبر لا يجوز له أن يأكل منه، بخلاف الآفاقي؛ حيث يجوز له الأكل؛ لأن ذلك دم شكر، على ما في «الزَّيْلَعيّ».

واعلم: أن إضافة الإحرام إلى الإحرام أربعة أنواع:

إدخال إحرام الحج على إحرام العمرة، وقد مر بيانه.

وإدخال إحرام الحج على إحرام الحج.

وإدخال إحرام العمرة على إحرام العمرة.

وإدخال إحرام العمرة على إحرام الحج.

وقدم النوع الأول على الأنواع الباقية؛ لكونه أدخل في كونه جناية، ولهذا لم يسقط عنه الدم، ثم قدم النوع الثاني على الباقيين لقوة حاله إذا كان أحدهما فرضاً، ثم قدم النوع الثالث على الرابع لاتفاقه في الكيفية وكمية الأفعال، بخلاف الرابع.

والأصل في ذلك: أن الجمع بين إحرامي الحج وإحرامي العمرة بدعة، لكن إذا جمع بينهما.. لزماه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد: يلزمه أحدهما، هو يقول: إن الإحرام [٣٢٤/ب] وإن كان شرطاً عندنا للأداء لا ركناً كما هو كذلك عند الشافعي.. إلا أنه ما شرع إلا للأداء، فلا يتحقق إلا على الوجه الذي يتصور فيه الأداء، وأداء حجتين أو عمرتين معاً غير متصور، فلا يتصور الإحرام لهما كالتحريمة للصلاة.

وهما يقولان: الإحرام بالحج إلزام محض في الذمة؛ بدليل: أنه يصح منفصلاً عن الأداء، والذمة تسع حججاً كثيرة، فصار من هذا الوجه كالنذر، بخلاف التحريمة للصلاة.. فإنها لا تصح منفصلة عن الأداء، إلا أنه لا بد من رفض أحدهما؛ إما احترازاً عن ارتكاب المنهي عنه، وإما لأن البقاء للأداء لا للالتزام، والجمع أداءً غيرُ متصور.

فبعد هذا قال أبو حنيفة: إذا توجه إلى أداء أحدهما.. صار رافضاً للأخرى.

وقال أبو يوسف: كما فرغ من الإحرامين.. يصير رافضاً أحدهما.

وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا قتل صيداً قبل أن يتوجه إلى أحدهما.. فإنه على قول أبي حنيفة يلزمه قيمتان، وعلى قول أبي يوسف يلزمه قيمة واحدة، وكذلك إذا أحصر في هذه الحالة.. يحتاج إلى هديين عند أبي حنيفة؛ خلافاً لأبي يوسف.

وَمن أحرمَ بِحَجٍّ ثُمَّ أحرمَ بحجٍّ آخرَ يَوْمَ النَّحْرِ؛ فَإِن كَانَ قد حلقَ فِي الأَوَّلِ.. لزمَهُ الثَّانِي، وَلَا دمَ عَلَيْهِ، وَإِلَّا.. لزمَهُ وعليه دمٌ، سَوَاءٌ قصَّرَ بعدَ إِحْرَامِ الثَّانِي، أَو لم يُقصِّر.

وَعِنْدَهُمَا: إِن لم يُقصِّر.. فَلَا دمَ عَلَيْهِ.

إذا عرفت هذا.. فلنأتِ إلى تطبيق ما في الكتاب على هذا الأصل، قال: (ومن أحرم بحج) وفرغ منه (ثم أحرم بحج آخر يوم النحر؛ فإن كان قد حلق في الأول.. لزمه الثاني) لما ذكرناه أنه التزام محض.

ولا يخفى عليك أن الثاني يلزمه بمجرد الإحرام الثاني، ولا يتوقف على الحلق، ولهذا قال في «الزَّيْلَعيّ»: إذا أحرم لحج وفرغ منه، ثم أحرم لحج آخر يوم النحر.. لزمه الثاني، ثم إن كان حلق في الحج الأول قبل أن يحرم بالثاني.. فلا شيء عليه، وإن لم يحلق بينهما.. فعليه دم، سواء حلق بعد الإحرام الثاني أو لم يحلق.

(ولا دم عليه)؛ لأن الأول قد انتهى بالحلق نهايته.

(وإلا)؛ أي: وإن لم يحلق (.. لزمه) الثاني أيضاً، فصار جامعاً بين إحرامي الحج.

(وعليه دم؛ سواء قصر) للأول في تلك السنة (بعد إحرام الثاني أو لم يقصر)، بل أخر إلى السنة الثانية؛ لأن في صورة التقصير وإن تحلل عن الحج الأول بالحلق، لكنه جنى على الحج الثاني بالحلق.

وفي صورة عدم التقصير: قد أخر الحلق للأول عن وقته، والتأخير جناية عنده، فيلزمه الدم فيها.

والمراد بالتقصير وعدمه ههنا: الحلق وعدم الحلق، وإنما صرح به إشارة إلى حال النساء؛ لأن الأولى في حقهن التقصير، هذا عند أبي حنيفة.

(وعندهما: إن لم يقصر.. فلا دم عليه)؛ لأن اللازم من عدم حلقه للأول.. تأخير حلقه عن وقته، وتأخير النسك عن وقته ليس بجناية عندهما، وكذا تقديمه.

ثم الذي ظهر من مفهومه: لزوم الدم عليه عندهما إن قصر، وبه صرح في «الهداية»؛ حيث قال: وشرط التقصير عندهما - أي: في لزوم الدم - في جمع إحرامي الحج، وتعقبه في «العناية» وقال: يرد عليه شيء؛ وهو أن المذكور من مذهب محمد في هذا الأصل - أي: الذي ذكرناه - أنه إذا جمع بين إحرامين.. إنما يلزم أحدهما فقط، وهو المروي عن الإمام التمرتاشي و«الفوائد الظهيرية».

وحينئذ ينبغي أن لا يلزمه، وإن قصر؛ لعدم لزوم الآخر؛ فإما أن يكون هذا [٣٢٥/أ] سهواً في نقل مذهب محمد، ومذهبه كمذهبهما، وإما أن يكون عنه في ذلك روايتان. انتهى.

فقال في «النهاية»: إن محمداً سكت عن إيجاب الدم بسبب الجمع بين إحرامي الحج في «الجامع الصغير»، وأوجب ذلك في كتاب المناسك من «المبسوط»، فذكر بعض مشايخنا في ذلك روايتين، وذكر في «الجامع الصغير» وجوب الدم بسبب الجمع بين إحرامي العمرة من غير اختلاف الروايتين.

فوجه الرواية التي سوى بين الجمع بين إحرامي الحج وبين إحرامي العمرة؛ وهو: أن الجمع بين إحرامي الحج غير مشروع، كما أن الجمع بين إحرامي العمرة غير مشروع؛ لأنه في الصورتين صار مدخلاً للنقص في الإحرام، فلذلك وجب الدم فيهما.

ووجه الرواية التي فرق؛ وهو: أن في الحج لا يصير جامعاً في الفعل؛ لأنه لا يؤدي العمرة الثانية في هذه السنة. انتهى.

قيل: هذا بناء على تحقق الروايتين، وهو قول البعض.

وقيل: ليس فيه إلا رواية واحدة؛ وهي: وجوب الدم لأجل الجمع بين الحجين كالعمرتين، وسكوته عنه في «الجامع الصغير».. لا يدل على نفيه.

وَمن فرغ مِن أَعمالِ عمرتِهِ إِلَّا التَّقْصِيرَ فَأَحْرمَ بأُخرى.. لزمَهُ دمٌ.

وَلَو أحرمَ آفاقيٌّ بِحَجٍّ ثُمَّ بِعُمْرَةٍ.. لزماهُ.

فَإِن وقفَ بِعَرَفَةَ قبلَ أَفعَالِ الْعمرَةِ.. فقد رفضَها، لا لَوْ توجَّهَ وَلم يَقف...

وفي «العناية»: إن رواية «المبسوط» تدل على مذهب محمد كمذهب الإمامين في لزوم الإحرامين، وإلا.. لما لزم عنده شيء؛ لأن الجمع غير متحقق؛ لعدم لزوم أحدهما، إلا إذا أراد بالجمع: إدخال الإحرام على الإحرام، وإن لم يلزم إلا أحدهما.

(ومن فرغ من أعمال عمرته إلا التقصير)؛ أي: الحلق (فأحرم بأخرى.. لزمه دم)؛ أي: بالاتفاق لأنه أحرم قبل الوقت؛ لأن وقته بعد الحلق الأول ولم يوجد ذلك، ولأنه جمع بين إحرامي العمرة - وهو مكروه - فيلزمه الدم؛ وهو: دم جبر وكفارة لا يحل التناول منه.

(ولو أحرم آفاقي بحج) قيد بالآفاقي؛ لأن الكلام فيه (ثم بعمرة.. لزماه)؛ لأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي فيصير قارناً، لكنه أخطأ السنة؛ وهو: إدخال الحج على العمرة لا العكس قال الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ﴾ جعل الحج آخر الغايتين.

(فإن وقف بعرفة قبل أفعال العمرة.. فقد رفضها)؛ لأنه تعذر عليه أداؤها بعد؛ لأنها مبنية على الحج غير مشروعة، بل المشروع أن تكون أفعال الحج مبنية على أفعال العمرة.

(لا لو توجه) إلى عرفة (ولم يقف) بها؛ لأنه لا يصير رافضاً بمجرد التوجه إليها ما لم يقف بها على ما هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، حتى لو بدا له فرجع من الطريق إلى مكة فطاف لعمرته وسعى، ثم وقف بعرفة.. كان قارناً.

فَإِن أحرمَ بهَا بعدَ طَوَافِهِ لِلْحَجِّ.. ندبَ رفضُها، ويقضيها، وَعَلِيهِ دمٌ.

فَإِن مضى عَلَيْهِمَا.. صَحَّ، وعليه دمٌ، وَهُوَ دمُ جبرٍ فِي الصَّحِيح.

وَإِن أهلَّ الْحَاجُّ بِعُمْرَةٍ يَوْمَ النَّحْرِ أَو أَيَّامَ التَّشْرِيقِ.. لَزِمته، وَلَزِمَهُ رفضُها وقضاؤُها ....

(فإن أحرم بها)؛ أي: بالعمرة (بعد طوافه للحج)؛ أي: طواف التحية (.. ندب رفضها) أي: العمرة؛ لأن إحرام الحج تأكد بشيء من أعماله، بخلاف ما إذا لم يطف للحج.. فإنه لم يتأكد، فالإساءة ههنا فوق الإساءة ثمة، فلذا ندب رفضها ههنا.

(ويقضيها) لصحة الشروع فيها (وعليه دم) لرفضها (فإن مضى عليهما)؛ أي: على العمرة والحج بأن قدم أفعال العمرة على أفعال الحج، على ما هو المسنون في القران (.. صح) لمشروعية الجمع بينهما للآفاقي.

(وعليه دم) لجمعه بينهما (وهو دم جبر في الصحيح) فلا يتناوله، وهو احتراز عما اختاره شمس الأئمة [٣٢٥/ب] وقاضي خان والإمام المحبوبي: أن ذلك دم قران، فيكون دم شكر.

ووجه الصحيح على ما ذكره فخر الإسلام: أنه أخطأ السنة في بناء أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه.. فكان كقران المكي، وهكذا علله في «الهداية» حيث قال: لأنه بانٍ أفعال العمرة على أفعال الحج من وجه؛ أي: من جهة طواف التحية.

(وإن أهلَّ الحاج بعمرة يوم النحر أو أيام التشريق.. لزمته ولزمه رفضها وقضاؤها).

اعلم: أن المحرم بالحج إذا وقف بعرفة، ثم أحرم بالعمرة قبل الحلق أو قبل طواف الزيارة: يلزمه العمرة، ورفضها، وقضاؤها.

أما لزومها: فلأن الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي.

وَدمٌ.

فَإِن مضى عَلَيْهَا.. صَحَّ، وَعَلِيهِ دمٌ.

وأما رفضها؛ فلأنه قد أدى ركن الحج - أعني: الوقوف - فيصير بانياً أفعال العمرة على أفعال الحج من كل وجه، وذلك ممنوع، وقد كرهت العمرة في هذه الأيام.

أما قضاؤها: فلصحة الشروع فيها ابتداء، بخلاف الصوم في هذه الأيام حيث لا يصح الشروع فيه، فلا يلزم قضاؤه.

وإذا أحرم بالعمرة بعد طواف الزيارة أو بعد الحلق.. لا يرفض العمرة على ظاهر ما ذكر في «الأصل».

وقيل: يرفضها أيضاً؛ لأن العمرة في هذه الأيام منهي عنها.

وفي «الهداية»: قال الفقيه أبو جعفر: ومشايخنا على هذا القول - أي: على الرفض - وقالوا: معنى ما ذكر في «الأصل»: أنها لا ترفض بدون رفض.

وظاهر إطلاق الكتاب ينطبق على هذا؛ لأن المتبادر من لفظ «الحاج»: من أتى أفعال الحج من الوقوف والحلق وطواف الزيارة.

(**ودم**)؛ أي: لرفضها.

(**فإن مضى عليها**)؛ أي: على العمرة التي أحرم لها يوم النحر (.. **صح**)؛ لأن كراهة العمرة في يوم النحر لمعنى في غيرها؛ وهو: كونه مشغولاً في هذه الأيام بأداء بقية أفعال الحج، فيجب تخليص الوقف له تعظيماً.

(**وعليه دم**)؛ أي: لجمعه بين الحج والعمرة.

أما في الإحرام: إن كان إحرام العمرة قبل التحلل بالحلق أو في الأعمال الباقية.. إن كان إحرام العمرة بعد الحلق وطواف الزيارة من رمي الجمار وطواف الصدر على ما صرح به في «البحر».

قالوا: وهذا دم كفارة أيضاً.

وَمن فَاتَهُ الْحَجُّ فَأَحْرمَ بِحَجٍّ أَو عمْرَةٍ.. لزمَهُ: الرَّفْضُ وَالْقَضَاءُ وَالدَّمُ.

(ومن فاته الحج) - بأن لا يدرك الوقوف بعرفة - (فأحرم بحج أو عمرة.. لزمه الرفض)؛ أي: رفض ما أحرم به من الحج أو العمرة.

أما الحج: فلأنه يصير جامعاً بين الحجين إحراماً.. فعليه رفضه كما أحرم ابتداء بحجين.

وأما العمرة: فلأن فائت الحج يتحلل بأفعال العمرة من غير أن ينقلب إحرامه إحرام العمرة عند أبي حنيفة ومحمد، فيصير جامعاً بين العمرتين أفعالاً.. فعليه أن يرفض التي أحرم بها كما لو أحرم بعمرتين.

(والقضاء) لصحة الشروع فيه.

(والدم) لرفضه بالتحلل. والله أعلم.

* * *

(بَابُ الْإِحْصَارِ والفواتِ)

إِن أُحْصرَ الْمحرمُ: بعدُوٍّ، أَو مرضٍ، أَو عدمِ مَحرمٍ، أَو ضيَاعِ نَفقَةٍ.. ...

(باب الإحصار والفوات)

لما كان من الإحصار ما هو جناية على المحرم.. أعقبه باب الجنايات بباب على حدة (إن أحصر المحرم بعدو، أو مرض، أو عدم محرم) بأن مات محرم المرأة أو زوجها في الطريق بعد أن أحرمت، (أو ضياع نفقة) بأن هلكت في الطريق بعد الإحرام.

العرب تقول: «أحصر» إذا منعه خوف، أو مرض من الوصول إلى إتمام حجته أو عمرته.

وإذا حبسه سلطان [٣٢٦/أ] أو قاهر مانع.. يقول: «حصر»، فالمحصر المحرم: ممنوع عن المضي على إتمام أفعال ما أحرم لأجله مطلقاً.

وقال الشافعي: لا يكون الإحصار إلا بالعدوّ، ولأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة بالإحلال، والنجاة بالإحلال لا يكون إلا من العدو؛ لأن المرض لا يزول بالتحلل كما زال خوف العدو.

قلنا: إن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ وردت في الإحصار بالمرض؛ لأن أهل اللغة أجمعوا على أن الإحصار: بالمرض، والحصر: بالعدو، والقرآن نزل على لسانهم، فهذا الإجماع دل على أنه نزل في الإحصار بالمرض.

فإن قيل: إنها نزلت في رسول الله ﷺ وأصحابه عام الحديبية، وكان الإحصار بالعدو.

قلنا: إن النص الوارد في حادثة: قد ينتظمها بلفظه، وقد ينتظمها بدلالته، وههنا انتظم بدلالته؛ إذ يعلم من حكم منع المرض حكم منع العدو بطريق الأولى؛ لأن منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي، بخلافه في المرض؛ إذ يمكن بالمحمل والمركب والخدم؛ فإذا جاز التحلل مع هذا.. فمع ذلك أولى.

فَلهُ أَن يبْعَثَ شَاةً تُذبَحُ عَنهُ فِي الْحرمِ فِي وَقتٍ معيَّنٍ.

ويتحلَّلُ بعدَ ذَبحهَا مِن غيرِ حلقٍ وَلَا تَقْصِيرٍ، خلافًا لأَبِي يُوسُفَ.

(فله أن يبعث شاة تذبح عنه في الحرم) وهو أدناه، ويجوز البقرة والبدنة أيضاً كما في الضحايا، ويجوز بعث قيمتها أيضاً حتى يشتري الهدي هناك فيذبح عنه.

والبعث إلى الحرم؛ لأن دم الإحصار قربة، والإراقة لم تعرف قربة إلا في زمان أو مكان معين، فلا يقع قربة دونها، فلا يصلح أن يقع به التحلل، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾.

وقال الشافعي: لا يختص بالحرم؛ لأنه شرع رخصة، والتوقيت يبطل التخفيف.

قلنا: إن المراعى أصل التخفيف لا نهايته، وقد وجد أصله (في وقت معين) ظرف تذبح؛ أي: يعيّن لمن بعثه بيده يوماً بعينه تذبح فيه عند أبي حنيفة؛ لأن دم الإحصار عنده غير مؤقت على ما سيأتي، فيحتاج إلى تعيين الوقت ليعرف وقت الإحلال.

وقالا: دم الإحصار في الحج مؤقت بيوم النحر، فلا حاجة إلى تعيينه في الحج، وإنما يحتاج إليه في العمرة؛ فإذا بعث.. فهو مخير: إن شاء أقام بمكانه، وإن شاء رجع؛ لأنه لما صار ممنوعاً من الذهاب.. يخير بين المقام والانصراف.

(ويتحلل بعد ذبحها)، وإنما قيد به؛ لأنه إذا ظن المحصر أنه ذبح هديه ففعل ما يفعل الحلال، ثم ظهر أنه لم يذبح.. كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات إحرامه لبقاء إحرامه ذكره «قاضي خان» كذا في «النهاية».

(من غير حلق، ولا تقصير) عندهما (خلافاً لأبي يوسف) هو يقول: عليه الحلق، وإن لم يحلق.. لا شيء عليه.

له: أنه ﷺ حلق عام الحديبية وكان محصراً بها وأمر أصحابه بذلك.

وَإِن كَانَ قَارناً.. يبْعَثُ دَمينِ.

وَيجوزُ ذَبحُهَا قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ، لَا فِي الْحلِّ.

وَعِنْدَهُمَا: لَا يجوزُ قبلَ يَوْمِ النَّحْرِ إن كَانَ مُحصراً بِالْحَجِّ.

ولهما: أن الحلق إنما عرف قربة مرتبة على أفعال الحج، فلا يكون نسكاً قبلها، وفعل النبي ﷺ وأصحابه في الحديبية ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف، هكذا أطلق قولهما في «الهداية».

وقال في «الكافي» إنما لا يحلق عندهما إن أحصر في الحل، أما إذا حصر في الحرم.. فيحلق؛ لأن الحلق مؤقت بالحرم عندهما، فعلى هذا.. كان حلقه ﷺ لكونه في الحرم؛ لأن بعض الحديبية من الحرم.

(وإن كان) [٣٢٦/ب]؛ أي: المحصر (قارناً.. يبعث دمين) دماً لحجته ودماً لعمرته؛ لأنه لإحرامه عنهما يحتاج إلى التحلل عن إحرامين.. فلا يتحلل إلا بعد الذبح عنهما.

ولو بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج وبقي في إحرام العمرة.. لم يتحلل عن واحد منهما؛ لأن التحلل منهما لم يشرع إلا في حالة واحدة.

فلو تحلل عن أحدهما دون الآخر.. تغير ما شرع.

(ويجوز ذبحها)؛ أي: ذبح دم الإحصار (قبل يوم النحر) عند أبي حنيفة؛ لما مر أن دم الإحصار غير مؤقت عنده، وهذا لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ والتقييد به بالزمان نسخ له، فلا يجوز إلا بمثله ولم يوجد مثله مقيّد له، وإنما قيد بالمكان: وهو الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ وهو اسم للمكان، ولأنه دم كفارة.. فلا يختص بالزمان، ويختص بالمكان كسائر الكفارات.

(لا في الحل)؛ أي: لا يجوز ذبحها في الحل، بل يذبح في الحرم لما ذكرناه.

(وعندهما: لا يجوز قبل يوم النحر إن كان محصراً بالحج)؛ لأن هذا دم يتحلل به من إحرام الحج فيختص بيوم النحر؛ كالحلق في الحج، وكدم المتعة والقران.

وعَلى الْمُحصَر بِالْحَجِّ إِذا تحلَّلَ: قَضَاءُ حجٍّ وَعُمرَةٍ.

والجواب عنهما: أن الحلق كان في أوانه فيتوقت بالزمان، بخلاف هذا الدم؛ فإنه قبل أداء الأفعال، فلا يتوقت، ودم المتعة والقران دم نسك كالأضحية فيتوقت، بخلاف دم الإحصار؛ فإنه دم جناية قيده بقوله: «بالحج»؛ لأنه لو كان محصراً بالعمرة.. فلا يتوقت بالزمان عندهما أيضاً؛ لأن أفعال العمرة لا تتوقت بالزمان، فكذا الهدي الذي يتحلل به منها.

(وعلى المحصر بالحج إذا تحلل.. قضاء حج وعمرة)، وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم.

وعلله صاحب «الهداية»: بأن الحجة يجب قضاؤها لصحة الشروع فيها، والعمرة تجب؛ لأنها في معنى فائت الحج، وفائت الحج: يتحلل بالعمرة؛ فإن لم يأت بها.. قضاها فكذا هذا.

وردَّ عليه: بأن وجوب العمرة على فائت الحج إنما هو للتحلل بها، والمحصر يتحلل بالهدي.. فلا تجب العمرة عليه.

وأجيب: بأن الهدي إنما وجب عليه لتعجيل الإحلال قبل الأعمال لا لإقامته مقام العمرة الواجبة، وهذا لأنه قد تحقق أنه متى صح الشروع في إحرام الحج.. انعقد لازماً، ولا يخرج عنه إلا بأداء أفعال الحج أو العمرة وإن لم يقصد التزامه، حتى أنه إذا أحرم بالحج ينوي الفرض، ثم ظهر له أنه كان أدّاه.. لزمه المضي فيه، وإن أفسده.. وجب عليه قضاؤه، بخلاف الصوم والصلاة؛ حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب؛ فإذا صح شروع المحصر.. لا يتحلل إلا بأفعال العمرة؛ كفائت الحج لعجزه عن الإتمام بعد الشروع؛ فإذا لم يفعل ذلك.. وجب عليه قضاؤها رداً إلى ما عهد من أمر الحج في الشرع، والدم إنما وجب لتعجيل الإحلال قبل الإعمال، وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب.

وعَلى الْمُعْتَمِرِ: عمْرَةٌ. وعَلى الْقَارِنِ: حجَّةٌ وعمرتانِ.

وهذا - أي: لزوم الحج والعمرة في القضاء على المحصر بالحج - إذا لم يقض الحج من عامه ذلك، وأما إذا قضاه فيه.. لا يجب عليه العمرة؛ لأنه لا يكون كفائت الحج هكذا روي عن أبي حنيفة.

وهل يحتاج إلى تعيين النية أنها للقضاء أم لا يحتاج؟

فعن أبي حنيفة: لا يحتاج إلى تعيين النية إذا قضاها في تلك السنة، ذكره [٣٢٧/أ] محمد في «الأصل».

وعن الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه حجة وعمرة في الوجهين، وعليه نية القضاء - وهو قول زفر - كذا في «فتح القدير».

(**وعلى المعتمر**)؛ أي: المحصر بعمرة (**: عمرة**)؛ أي: يجب عليه قضاء العمرة التي شرع فيها لا غير، وهذا بناء على أن الإحصار عن العمرة يتحقق كما هو كذلك عندنا.

وقال مالك: لا يتحقق ذلك؛ لأنها غير مؤقتة.. فلا يتحقق خوف الفوات، ولأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وكانوا عماراً؛ ولأن شرع التحلل لدفع الحرج، وهذا موجود في إحرام العمرة أيضاً؛ فإذا تحقق الإحصار.. فعليه القضاء إذا تحلل عنها كما في الحج.

(**وعلى القارن حجة وعمرتان**)؛ **أما** الحج وإحدى العمرتين؛ فلأنه في معنى فائت الحج.

وأما العمرة الأخرى: فلأنه خرج منها بعد صحة الشروع فيها، وهذا إذا لم يقض في سنة الإحصار؛ أما إن زال الإحصار بعد التحلل بالذبح والوقت يسع لتجديد الإحرام والأداء ففعل.. فإنما عليه عمرة القران، على ما هو رواية «الأصل»، كذا في «فتح القدير».

فَإِن زَالَ الْإِحْصَارُ بعدَ بعثِ الدَّمِ ....

(فإن زال الإحصار بعد بعث الدم)، قال في «الهداية» في هذه المسألة: «فإن بعث القارن هدياً ... إلى آخره».

وقال في «النهاية»: ذكر القارن هنا غلط ظاهر من النسخ، والصواب أن يقال: «فإن بعث المحصر»؛ لأنه يجب على القارن بعث الهديين؛ فإنه لا يتحلل بالواحد؛ فإنه ذكر من قبل: «فإن كان قارناً.. بعث دمين»، هذا وقال في «فتح القدير»: الصواب: «المحرم» مكان «القارن»، وهذا غلط ظاهر في النسخ؛ لأن هذا الحكم لا يخص القارن، فالحاجة إلى بيانه مطلقاً لا على خصوص القارن. انتهى.

فلذا ذكر المصنف على الإطلاق - لا على خصوص - القارن.

فإن قيل: إن الواجب على القارن بعث الدمين لا الدم الواحد، فكيف يشمل القارن؟

قلنا: لفظ الدم هنا اسم لجنس ما يهدى إلى الحرم، فلا يثنّى، إلا إذا قصد الأنواع، وليس بمقصود العدد، وذلك معلوم مما تقدم.

فإن قيل: كيف يحمل أول كلامه على الإطلاق مع أن ما ذكره عقيبه من الاحتمالات يخص بالمحصر بالحج؟

قلنا: نعم، لكنه لا خصوص فيه؛ لأنه اقتدى فيه رواية «القدوري» و«الجامع الصغير» فإن هذه المسألة مذكورة في هذين الكتابين في حق المحصر بالحج.

ثم الاحتمال ههنا أربعة بحسب القسمة العقلية؛ لأنه إذا زال الإحصار.. فلا يخلو:

إما أن لا يدرك الحج والهدي أصلاً.

أو يدركهما.

أو يدرك الهدي دون الحج.

وَأَمكنهُ إِدْرَاكُهُ قبلَ ذبحِهِ وَإِدْرَاكُ الْحَجِّ.. لَا يجوزُ لَهُ التَّحَلُّلُ، وَلَزِمَهُ الْمُضِيُّ.

وَإِن أمكنَ إِدْرَاكُهُ فَقَط.. تحلَّلَ.

وَإِن أمكنَ إِدْرَاكُ الْحَجِّ فَقَط.. جَازَ التَّحَلُّلُ اسْتِحْسَاناً.

أو بالعكس، وإليه أشار بقوله: (وأمكنه إدراكه قبل ذبحه وإدراك الحج.. لا يجوز له التحلل، ولزمه المضي) بإتيان أفعال الحج؛ لزوال المانع قبل حصول المقصود بالخلف؛ فإذا أدرك هديه.. صنع به ما شاء؛ لأنه ملكه وقد كان عيَّنه لمقصود استغني عنه.

(وإن أمكن إدراكه فقط)؛ أي: إدراك الهدي لا الحج (.. تحلل) بالذبح، ولا يلزمه المضي؛ لعجزه عن الأصل.

(وإن أمكن إدراك الحج فقط) دون الهدي (.. جاز التحلل استحساناً) عند أبي حنيفة، ولم يذكر حكم الاحتمال الأول - أعني: عدم إدراكه شيئاً منهما - لكونه معلوماً من حكم هذه الثلاث؛ أعني: أنه لا يلزمه أنه يتوجه، [٣٢٧/ب] بل يصبر حتى يحل بنحر الهدي لفوات المقصود من التوجه - وهو: أداء الأفعال - ولكنه لو توجه للتحلل بأفعال العمرة.. فله ذلك؛ لأنه كفائت الحج. **فإن قيل**: إذا كان في معنى فائت الحج.. وجب أن يؤمر بالتوجه والتحلل بأفعال العمرة كفائت الحج.

أجيب: بأن أفعال العمرة في حق فائت الحج غير مقصود لعينه، بل المقصود: هو التحلل، وهذا المقصود يحصل له بالهدي الذي بعثه ليُنحَر عنه، فله أن يقتصر بذلك ثم يقضي العمرة، وله أن يتوجه لئلا يلزمه قضاء العمرة.

فإن قيل: هذا في المفرد، وإذا كان المحصر قارناً.. ينبغي أن يجب عليه أن يتوجه ويأتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران؛ لأنها مقصودة بالذات في القران، وقد صار قادراً عليه بزوال المانع.

أجيب عنه: بأنه لا يقدر على أدائها على الوجه الذي التزمه - وهو: كونه على

وَمن مُنِعَ بِمَكَّةَ عَن الرُّكْنَيْنِ.. فَهُوَ مُحصَرٌ.

وَإِن قدرَ على أَحدِهمَا.. فَلَيْسَ بمُحصَرٍ.

وجه يترتب عليها الحج - إذ بفوات الحج.. يفوت ذلك.

ثم وجه الاستحسان: أنا لو ألزمناه التوجه.. لضاع ماله؛ لأن ما أهدى من الهدي قد ذبح ولم يحصل مقصوده، وحرمة المال كحرمة النفس من حيث كون إتلافه ظلماً، وإذا جاز استحساناً.. فله الخيار: إن شاء صبر في ذلك المكان أو في غيره ليذبح عنه فيتحلل، وإن شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالإحرام، وهو أفضل؛ لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعد.

ووجه القياس: أنه قدر على الأصل - وهو الحج - قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي.

إنما قلنا: عند أبي حنيفة؛ لأن هذا الوجه من الوجوه المذكورة إنما يستقيم على قول أبي حنيفة في المحصر بالحج لا على قولهما؛ لأن دم الإحصار عندهما مؤقت بيوم النحر عندهما على ما سبق، فمن يدرك الحج.. يدرك الهدي أيضاً، وعنده: غير مؤقت، فيجوز أن يدرك الحج دون الهدي.

وأما في المحصر بالعمرة: فيستقيم بالاتفاق؛ لعدم توقت الدم بيوم النحر فيها.

(ومن منع بمكة عن الركنين) من الطواف والوقوف (.. فهو محصر)؛ لأنه تعذر عليه الإتمام، فصار كما إذا أحصر في الحل.

(وإن قدر على أحدهما.. فليس بمحصر)؛ أما على الطواف: فلأن فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل؛ فإذا قدر على الأصل.. فلا حاجة إلى الهدي.

وأما على الوقوف: فلوقوع الأمن من الفوات بالقدرة على الوقوف، قالوا: قد وقع في هذه المسألة خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف.

قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم، فقال: لا يكون محصراً، فقلت: أليس أن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية وهي من الحرم،

وَمن فَاتَهُ الْحَجُّ بِفَوَاتِ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ.. فليتحلَّل بِأَفْعَالِ الْعمرَةِ، وَعَلِيهِ الْحَجُّ مِن قَابلٍ، وَلَا دمَ عَلَيْهِ.

وَلَا وقَوفَ للْعُمْرَةِ.

وَهِي: إِحْرَامٌ، وَطوافٌ، وسعيٌ.

وَتجوزُ فِي كلِّ السَّنةِ.

وَتكرهُ يَوْمَ عَرَفَةَ والنَّحرِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ.

فقال: إن مكة كانت يومئذ دار الحرب، وأما اليوم فهي دار الإسلام لا يتحقق الإحصار فيها، قال أبو يوسف: أما أنا فأقول: إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت.. فهو محصر.

وفي «الهداية»: الصحيح في الرواية: أن الممنوع عن الوقوف والطواف.. يكون محصراً بالاتفاق، وإذا قدر على أحدهما.. لا يكون محصراً، وهو مسألة الكتاب.

ولما فرغ عن الإحصار.. شرع في الفوات: (**ومن فاته الحج بفوات الوقوف** [٣٢٨/أ] **بعرفة.. فليتحلل بأفعال العمرة**) بأن يطوف ويسعى، (**وعليه الحج من قابل**)؛ لقوله ﷺ: «ومن فاته عرفة.. فقد فاته الحج، فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل»، ولأن الإحرام بعدما انعقد صحيحاً.. لا طريق للخروج عنه إلا بأداء أحد النسكين: الحج والعمرة، وههنا عجز عن الجمع.. فتعين العمرة.

(**ولا دم عليه**)؛ لأن التحلل وقع بأفعال العمرة، فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر، فلا يجمع بينهما.

(**ولا وقوف للعمرة، وهي: إحرام وطواف**) للبيت (**وسعي**) بين الصفا والمروة.

(**وتجوز في كل السنة، وتكره يوم عرفة والنحر وأيام التشريق**)؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: «لا تعتمر في خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاث أيام التشريق، واعتمر قبلها وبعدها ما شئت»، ولأن هذه أيام الحج فكانت متعينة له.

وَيقطعُ التَّلْبِيَةَ فِيهَا بِأَوَّلِ الطَّوافِ.

وقيل: يكره في أشهر الحج، والصحيح ما في الكتاب.

وعن أبي يوسف: أنها لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال، ولو اعتمر في هذه الأيام.. صح شروعه ويبقى محرماً بها فيها؛ لأن الكراهة لغيرها، وهو تعظيم أمر الحج وتخليص وقته له، فصح الشروع، فيرفضها، ثم يقضيها وعليه دم.

(**ويقطع التلبية فيها**)؛ أي: في العمرة (**بأول الطواف**) على ما مر في باب التمتع.

* * *

(بَابُ الْحَجِّ عَنِ الْغَيْرِ)

تجوز النِّيَابَةُ فِي الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ مُطلقاً.

وَلَا تجوزُ فِي الْبَدَنِيَّةِ بِحَالٍ.

وَفِي الْمركَّبِ مِنْهُمَا كَالْحَجِّ.. يجوز عِنْدَ الْعَجزِ لَا الْقُدْرَةِ.

وَيشْتَرطُ: الْمَوْتُ، أَوِ الْعَجزُ الدَّائِمُ إِلَى الْمَوْتِ.

(باب الحج عن الغير)

الأصل في هذا أن من صلى أو صام أو تصدق أو حج أو قرأ فجعل ثواب ذلك لغيره.. فهل ينجعل له بجعله، أو لا ينجعل، بل يلغو جعله؟

فقال أصحابنا، إنه ينجعل بجعله؛ مستدلين بما روي في «الصحيحين» عن النبي ﷺ أنه ضحى بكبشين أملحين؛ أحدهما عن نفسه، والآخر عن أمته، ممن أقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ، جعل تضحية إحدى الشاتين لأمته؛ أي ثوابها.

ثم العبادات أنواع: مالية محضة، وبدنية محضة، ومركبة منهما، فأراد أن يذكر حكم كل منها، فقال: (**تجوز النيابة في العبادات المالية**) كالزكاة والعشر والصدقات (**مطلقاً**)؛ أي: حالة الضرورة والاختيار؛ لأن المقصود فيها سدُّ خلَّة المحتاجين، وذلك يحصل بفعل النائب كما يحصل بفعل نفسه، وكذا المشقّة المطلوبة في العبادات تحصل بفعل النائب فيها كما تحصل بفعل نفسه؛ وهي: تنقيص المال المحبوب للنفس.

(**ولا تجوز في البدنية**) كالصلاة والصوم (**بحال**) لا في حال العجز ولا في حال الاختيار؛ لأن المقصود فيها إتعاب النفس الأمارة بالسوء طلباً لمرضاته، وذلك لا يحصل بفعل غيره؛ لأن فعل غيره لا يتحقق به المشقة على نفسه.

(**وفي المركب منهما: كالحج.. يجوز عند العجز**) عن الحج بنفسه لمرض، أو لعدم المحرم للمرأة، وهذا لحصول المشقة بتنقيص ماله (**لا**) عند (**القدرة**)؛ لعدم إتعاب النفس (**ويشترط: الموت، أو العجز الدائم إلى الموت**) لأنه وظيفة العمر،

وَإِنَّمَا شُرِطَ الْعَجزُ لِلْحَجِّ الْفَرْضِ، لَا للنَّفلِ؛ فَمن عجزَ فأَحجَّ.. صَحَّ، وَيَقَع عَنهُ.

وكل ما هو كذلك: يشترط فيه العجز الدائم لصحة النيابة؛ ليقع به اليأس عن الأداء بنفسه، حتى لو أحج عن نفسه ثم زال عنه العجز.. يلزمه أن يحج بنفسه ويبطل الأول؛ لظهور أنه لم يتحقق الشرط.

فإن قيل: إن القدرة على الأصل تبطل الخلف قبل حصول المقصود [٣٢٨/ب] بالخلف، وقد حصل المقصود ههنا بالخلف، وهو حصول المشقة بتنقيص المال.

أجيب عنه: بأن هذا ليس بناء على مسألة الأصل والخلف، بل بناء على أن الحج مركب من أمرين: أحدهما يحتمل النيابة، والأخرى: لا يحتملها، فعملنا بأحدهما عند القدرة فلم نجوز النيابة، وبالآخر عند العجز فجوزناها، لكن شرطنا - لكونه وظيفة العمر - أن يكون العجز دائماً.

(**وإنما شرط العجز للحج الفرض لا للنفل**)؛ لأن مبنى النفل على التوسعة، ولأنه لم يجب عليه واحد من المشقتين بدنية ومالية؛ فإذا كان له تركهما.. فله أن يتحمل أحداهما تقرباً إلى ربه، فله الاستنابة فيه صحيحاً.

(**فمن عجز فأحج.. صح**) فيه إشارة إلى من قدر عليه بنفسه وأحج ثم عجز.. لا يصح وإن استمر عجزه إلى الموت؛ لأنه أحج قبل وجود المجوز؛ وهو: العجز.

(**ويقع**) الحج (**عنه**)؛ أي: عن الآمر في ظاهر المذهب؛ لحديث الخثعمية أن النبي ﷺ قال فيه: «حجي عن أبيك واعتمري» رواه مسلم.

وعن محمد: أنه يقع عن الحاج، وللآمر ثواب النفقة، لأنه عبادة بدنية، وعند العجز: أقيم الإنفاق مقامه؛ كالفدية في باب الصوم؛ فإنه مع كونه عبادة بدنية محضة.. تقوم الفدية مقامه، فالحج أولى منه.

ومع هذا يقول: إن أصل الحج يسقط عن الآمر. على ما في «العناية».

قال شيخ الإسلام: عامة المتأخرين على قول محمد.

وَيَنْوِي النَّائِبُ عَنهُ، فَيَقُولُ: لبَّيْكَ بِحِجَّةٍ عَن فلَانٍ.

وَيردُّ مَا فضلَ مِنَ النَّفَقَةِ إِلَى الْوَصِيّ أَوِ الْوَرَثَةِ.

(وينوي النائب عنه)؛ أي: عن الآمر؛ لأن الأعمال بالنيات.

(فيقول: لبيك بحجة عن فلان، ويرد ما فضل من النفقة إلى الوصي أو الورثة).

واعلم: أن النفقة المشروطة ههنا ما يكفيه لذهابه وإيابه؛ لأنه في ذلك عامل للميت، حتى لو توطن مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوماً.. بطلت نفقته في مال الميت؛ لأن توطينه حينئذ لحاجة نفسه لا لحاجة الميت، بخلاف ما إذا أقام أقل من ذلك.. فإنه مسافر على حاله في حاجة الميت.

وقال بعض مشايخنا: إذا أقام أكثر من ثلاثة أيام.. فالنفقة في مال نفسه، قالوا هذا في زمانهم إذا كانوا يقدرون على الخروج متى شاؤوا، أما في زماننا: فلا يمكنهم الخروج إلا مع القافلة.

حتى قالوا: إذا كان مقامه بمكة أو غيرها لانتظار قافلته.. فنفقته في مال الميت وإن كان أكثر من خمسة عشر يوماً.

فإن أقام بعد خروج القافلة.. فنفقته في مال نفسه؛ فإن بدا له بعد ذلك أن يرجع.. رجعت نفقته في مال الميت؛ لأنه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت.

وعن أبي يوسف: لا تعود نفقته في مال الميت؛ لأنه في الرجوع عامل لنفسه لا للميت، لكنا قلنا: أصل سفره كان للميت، فما بقي ذلك السفر.. بقيت النفقة، ولو أقام بمكة أياماً من غير نية الإقامة.. قالوا: إن كانت إقامة معتادة.. لم تسقط، وإن زاد على المعتاد.. سقطت.

ولو تعجل إلى مكة.. فهي في مال نفسه إلى أن يدخل عشر ذي الحجة، ثم تصير في مال الآمر.

ولو سلك طريقاً أبعد من المعتاد: إن كان مما يسلمه الناس.. ففي [٣٢٩/أ] مال الآمر، وإلا.. ففي ماله، وما دام مشغولاً بالعمرة بعد الحج.. فنفقته في مال نفسه؛

لكونه مشغولاً لحاجة نفسه؛ فإذا فرغ.. عادت في مال الميت.

ولو بدأ للعمرة لنفسه، ثم حج عن الميت.. قالوا: يضمن جميع النفقة.

ولو ضاعت النفقة بمكة، أو بقرب منها، أو لم تبق فأنفق من مال نفسه.. كان له أن يرجع في مال الميت وإن فعله بغير قضاء؛ لأنه لما أمر بالحج.. فقد أمره بأن ينفق عنه.

ثم المراد بالنفقة: ما يحتاج إليها من طعام - ومنه اللحم - وشرابه وثيابه وركوبه وثوبا إحرامه، وليس له أن يدعو أحداً إلى طعامه، ولا يتصدق به، ولا يقرض أحداً، ولا يصرف الدراهم بالدنانير إلا لحاجة تدعو إليه، ولا يشتري منها ماء الوضوء، بل يتيمم، ولا يدخل الحمام.

وفي «قاضي خان»: له أن يدخلها بالمتعارف، ويعطي أجرة الحارس من مال الآمر، وله أن يخلط دراهم النفقة مع الرُّفْقَة ويودع المال.

واختلف في شراء دهن السراج والادّهان؛ قيل: لا، وقيل: نعم، ولا يتداوى منه، ولا يحتجم، ولا يعطي أجرة الحلاق، إلا أن يوسع عليه الميت أو الوارث ويقول: اصنع به ما شئت، ولا ينفق على من يخدمه، إلا إذا كان ممن لا يخدم نفسه.

وله أن يشتري دابة يركبها ومحملاً وقربة وإدواة وسائر الآلات، ومهما فضل من الزاد والأمتعة.. يرده على الورثة أو الوصي، إلا إن تبرع به الوارث أو أوصى له به الميت، وهذا لأن النفقة لا تصير ملكاً للحاج بالإحجاج، وإنما له أن ينفق في ذهابه وإيابه على حكم ملك الميت؛ لأنه لو ملكه.. لكان بالاستئجار، ولا يجوز الاستئجار على الطاعات.

حتى لو أوصى أن يحج عنه ولم يزد على ذلك.. كان للوصي أن يحج بنفسه، إلا أن يكون الوصي وارثاً أو دفعه إلى وارث ليحج.. فإنه لا يجوز، إلا أن يجيز الورثة وهم كبار؛ لأن هذا كالتبرع بالمال، فلا يصح للوارث إلا بإجازة الباقين.

ولو قال الميت للوصي: ادفع المال لمن يحج عني.. لم يجز له أن يحج بنفسه مطلقاً.

وإذا أراد أن يكون ما فضل للمأمور من الثياب وسائر النفقة.. يقول له: وكلتك أن تهب الفضل من نفسك؛ فإن كان على موت.. قال: والباقي مني لك وصية.

وفي «الفتاوى»: لو حج المأمور ماشياً وأمسك مؤنة الكراء.. كان ضامناً مال الميت، والحج لنفسه؛ لانصراف الأمر بالحج إلى المتعارف، وهو: بالزاد والراحلة.

ولو أوصى أن يعطي بعيره هذا إلى رجل يحج عنه، فأكرأه الرجل وأنفق الكراء على نفسه في الطريق وحج ماشياً.. جاز عن الميت استحساناً، وهو المختار؛ لأنه ملك أن يبيعه ويحج بثمنه، فكذا يملك إيجاره، ثم يرد البعير إلى الورثة.

ولو مرض الحاج عن غيره في الطريق.. ليس له أن يدفع المال لغيره ليحج به، إلا إذا قال له الدافع: اصنع ما شئت.

واعلم: أن شرط الإجزاء كون أكثر النفقة من مال الآمر، والقياس: كون الكل من ماله، إلا أن في التزام ذلك حرجاً بيّناً، فأسقطنا اعتبار القليل واعتبرنا الأكثر [٣٢٩/ب]؛ فإن أنفق الأكثر من مال الميت.. يقع عنه، وإن أنفق من مال نفسه.. يقع عن نفسه الكل. كذا في «فتح القدير».

وقال في «التاتارخانية» إن كان الميت قال: ما بقي من النفقة فلك.. يكون للمأمور، فهذا على نوعين:

إن لم يعين رجلاً ليحج عنه.. كانت الوصية بالباقي باطلة، والحيلة في ذلك: أن يقول الموصي للوصي: أعط ما بقي من النفقة من شئت؛ فإذا أعطى الوصي الباقي من النفقة للمأمور.. كان جائزاً كما لو أوصى أن يعطي ثلث ماله من شاء الوصي.

وإن عين رجلاً ليحج عنه.. كانت الوصية بالباقي جائزة.

وَيجوزُ إِحجاجُ الصَّرُورةِ، ....

ثم قال نقلاً عن «شرح الطحاوي»: إذا أوصى الميت للحاج بما فضل في يده بعد رجوعه.. تجوز وصيته له ويحل له الفضل بالوصية، وقال مشايخنا: لا تجوز هذه الوصية؛ لأن الموصى له مجهول، إلا أن الأول أصح. انتهى.

إذا أوصى بأن يحج عنه وهو في منزله؛ إن بين مكاناً.. يحج عنه من [ذلك المكان بالإجماع، وإن لم يبين مكاناً][1].. يحج عنه من وطنه عند علمائنا.

وهذا إذا كان ثلث ماله يكفي للحج من وطنه، وإن لم يكف.. يحجّ عنه من حيث يمكن الإحجاج عنه بثلثه.

وإذا كان له أوطان شتى.. يحج عنه من أقرب أوطانه إلى مكة بلا خلاف.

وإذا خرج من مصره يريد الحج فمات وأوصى أن يحج عنه.. فيحج من حيث مات في قول أبي يوسف ومحمد، وفي قول أبي حنيفة: يحج عنه من وطنه. كذا في «التاتارخانية».

ثم نقل عن «الجامع الصغير»: أن القياس أن يحج من وطنه، وفي الاستحسان: يحج عنه من حيث مات.

وفي «قاضي خان»: إن جاوز المأمور - وهو: الوصي - المكان الذي مات فيه الآمر، ثم أمر رجلاً ليحج عنه ودفع إليه المال.. لا يجوز في قولهم جميعاً. انتهى.

أي: لا بد من أن يكون من وطن الآمر.

(ويجوز إحجاج الصّرورة) بفتح الصاد المهملة: وهو الذي لم يحج لنفسه، وقال في «الزَّيْلَعيّ» و«فتح القدير»: الأفضل أن يكون: رجلاً عالماً بالمناسك قد حج عن نفسه حجة الإسلام؛ خروجاً عن الخلاف.

وذكر في «البدائع» كراهة إحجاج الصرورة؛ لأنه تارك فرض الحج، ثم قال في

(١) سقط من المخطوط تم استدراكه من «المحيط البرهاني» (٢/٤٨٢).

وَالْمَرْأَةِ، وَالْعَبْدِ.

وَغَيرُهم أَولى.

وَمن أَمَرهُ رجلَانِ فَأَحْرمَ بِحِجَّةٍ عَنْهُمَا.. ضمنَ نفقتَهما، وَالْحجّةُ لَهُ.

آخر الباب: إن حج الصرورة عن غيره؛ إن كان بعد تحقق الوجوب بملك الزاد والراحلة والصحة.. فهو مكروه كراهة تحريم، ومع ذلك يجوز؛ لأن النهي ليس لعين الحج المفعول، بل لغيره وهو خشية أن لا يدرك؛ إذ الموت في سنه غير نادر. انتهى.

ومراده بالخلاف: خلاف الشافعي؛ فإنه لا يجوز إحجاج الصرورة عنده.

(و) يجوز أيضاً إحجاج (المرأة والعبد)، وكذا الأمة؛ أي: بإذن مولاهما؛ لإطلاق ما رويناه من حديث الخثعمية، ولحصول المقصود بهم، وفيها أيضاً خلاف الشافعي.

قال في «فتح القدير»: وفي «الأصل» نص على كراهة المرأة؛ لأن حجها أنقص؛ فإنها ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي، ولا رفع صوت بالتلبية، ولا الحلق.

وذكر في «البدائع» كراهية إحجاج العبد؛ معللاً بأنه ليس أهلاً لأداء الفرض عن نفسه، فيكره عن غيره.

(وغيرهم)؛ أي: غير الصرورة والمرأة والعبد (أولى) لما ذكرناه.

(ومن أمره رجلان فأحرم بحجة عنهما.. ضمن نفقتهما [٣٣٠/أ] والحجة له)؛ لأن الآمر شخصان كل منهما أمره أن يخلص الحج له من غير اشتراك، وليس أحدهما أولى من الآخر، فلا يقع عنهما ولا عن أحدهما فيقع عن المأمور، ولكنه لا يقع عن حجة إسلامه، بل يقع نفلاً على ما صرح به في «البحر».

فإن قيل: إذا وقع عن المأمور.. فليجعل عن أيهما شاء أو عنهما معاً؛ كما إذا أهل عن أبويه.. فإن له أن يجعل عن أيهما شاء على ما سيأتي.

قلنا: إنه متبرع بجعل ثواب عمله لأحدهما أو لهما، فبقي على خياره بعد

وَإِن أَبهَمَ الْإِحْرَامَ ثُمَّ عيَّنَ أَحدَهمَا قبَلَ الْمُضِيِّ.. صَحَّ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ، وَبعده: لَا.

وَدمُ الْمُتْعَةِ وَالْقرَانِ ....

وقوعه سبباً لثوابه، وفيما نحن فيه يفعل بحكم الآمر بلا تبرع، وقد خالف أمرهما، فلا يقع عنهما، بل يقع عن نفسه، وبعد وقوعه عنه.. لا يصير لغيره، ويضمن النفقة لهما إن أنفق من مالهما؛ لأنه صرفها إلى حاجة نفسه.

(**وإن أبهم الإحرام**) بأن نوى عن أحدهما غير معين (**ثم عين أحدهما قبل المضي**) بالوقوف والطواف (.. **صح**) عندهما استحساناً؛ لأن هذا إبهام في الإحرام، والإحرام ليس بمقصود، وإنما شرع وسيلة إلى الأفعال، والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين.. فاكتفي به شرطاً؛ لأن الشروط يعتبر وجودها كيفما كانت، وفيه إشارة إلى أنه: لو عين المحجوج عنه وأبهم ما أحرم به من حجة أو عمرة.. يجوز بلا خلاف - على ما في «الزَّيْلَعيّ» - وله فيه أن يعين أيهما شاء من حجة أو عمرة؛ لأن جهالة الملتزم غير مانعة من التعيين، وإنما المانع جهالة من له الحق.

نظيره: إذا أقر بمعلوم لمجهول.. لا يصح، وإن أقر بمجهول لمعلوم.. يصح.

(**خلافاً لأبي يوسف**)؛ أي: لم يصح التعيين، بل يقع ذلك عن نفسه بلا توقف، وضمن نفقتهما، وهو القياس؛ لأنه مأمور بالتعيين والإخلاص، فإذا لم يعين.. يخالف الآمر، فيقع عن نفسه ويضمن النفقة.

(**وبعده**)؛ أي: بعد المضي (**لا**) يصح تعيينه، بل يقع عن نفسه؛ لأن المؤدى لا يحتمل التعيين.. فصار مخالفاً، وأما إذا أحرم بحجة وسكت عن ذكر المحجوج عنه معيناً ومبهماً بأن أحرم ابتداء على إبهامه.. فلا رواية فيه، على ما في «الكافي».

وقال في «الزَّيْلَعيّ» و«فتح القدير»: ينبغي أن يصح التعيين هنا إجماعاً؛ لعدم المخالفة.

(**ودم المتعة والقران**) بأن أمره واحد بالقران منه، أو أمره اثنان: واحد بالحج

على الْمَأْمُورِ، وَكَذَا دمُ الْجِنَايَةِ.

وَدمُ الْإِحْصَارِ على الْآمِرِ، خلافاً لأَبِي يُوسُفَ.

وَإِن كَانَ مَيتاً.. فَفِي مَالِه.

وَإِن جَامعَ قبلَ الْوُقُوفِ ضمنَ النَّفَقَةَ.

وواحد بالعمرة وأذنا له بالقران؛ لأنه لو لم يأذنا له بالقران وقرن عنهما.. لا يجوز له ذلك، فيضمن نفقتهما لمخالفته أمرهما ويقع القران عنه، ثم في هذه الصور الثلاث دم القران (على المأمور)؛ لأن هذا الدم وجب شكراً لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين، والمأمور: هو المختص بهذه النعمة؛ لأن حقيقة الفعل صدر منه.

ولو أمره واحد بالحج فقرن عنه.. يصح عن الآمر، ودم القران على المأمور لما ذكرناه، وهذا عندهما؛ لأن القران أفضل من المفرد، فقد فعل المأمور به على وجه أحسن فلا يكون مخالفاً.

وقال أبو حنيفة: يقع عن المأمور ويضمن نفقة الآمر لمخالفة أمره، والأصح قولهما؛ لأن المخالفة إلى الخير خير؛ كالوكيل إذا باع بأكثر مما سمى له الموكل.

(وكذا دم الجناية)؛ لأنه الجاني فيجب عليه كفارته.

(ودم الإحصار على الآمر) عندهما؛ لأن الآمر: هو الذي [٣٣٠/ب] أدخله في هذه العهدة، (خلافاً لأبي يوسف) يقول: إنه على المأمور؛ لأنه وجب للتحلل لدفع ضرر امتداد الإحرام، وهذا الضرر راجع إليه، فيكون الدم عليه.

(وإن كان)؛ أي: المحجوج عنه (ميتاً.. ففي ماله)؛ أي: دم الإحصار في مال الميت عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف لما ذكر.

ثم قيل: من ثلث مال الميت؛ لأنه صلة كالزكاة، وقيل: من جميع ماله؛ لأنه وجب حقاً للمأمور.. فصار ديناً.

(وإن جامع قبل الوقوف.. ضمن النفقة)؛ لأنه أفسد الحج، والمأمور به: هو الحج الصحيح، وعليه دم الجناية؛ لأنه جان عن اختيار.

وَإِن مَاتَ الْمَأْمُورُ فِي الطَّرِيقِ.. يُحَجُّ مَن منزلِ آمرِهِ بِثُلُثِ مَا بَقِيَ مِن مَالِهِ.

وَعِنْدَهُمَا: من حَيْثُ مَاتَ الْمَأْمُورُ.

لَكِن عِنْد أَبِي يُوسُفَ: بما بَقِيَ مِنَ الثُّلُثِ.

وَعند مُحَمَّدٍ: بِمَا بَقِيَ مِنَ المَالِ الْمَدْفُوعِ.

وأما إذا فاته الحج.. فلا يضمن النفقة؛ لأنه ما فاته باختياره، وكذا لا يضمن النفقة إذا جامع بعد الوقوف؛ لأن حجه لم يفسد، وحصل مقصود الآمر، وعليه الدم في ماله؛ لكونه جانياً عن اختيار.

(وإن مات المأمور)؛ أي: إذا أوصى شخص بأن يحج عنه فأحجوا عنه رجلاً فمات ذلك الرجل (في الطريق.. يحج من منزل آمره)؛ لأن القدر الموجود من السفر قد بطل في حق أحكام الدنيا؛ لقوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم.. انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له بالخير، وعلم ينتفع به الناس، وصدقة جارية» وتنفيذ الوصية من أحكام الدنيا وليس من الثلث، فبقيت الوصية من وطنه كأن لم يوجد الخروج.

(بثلث ما بقي من ماله) عند أبي حنيفة (وعندهما: من حيث مات المأمور)؛ بناء على أن الموجود من السفر لم يبطل عندهما استحساناً.

(لكن عند أبي يوسف: بما بقي من الثلث) الأول.

(وعند محمد: بما بقي من المال المدفوع) إليه إن بقي شيء، وإلا.. بطلت الوصية عنده اعتباراً بتعيين الموصي إذا عين المال ودفعه إلى رجل يحج عنه ومات فهلك المال في يد النائب.. لا يؤخذ غيره، فكذا إذا عينه الوصي؛ لأنه قائم مقامه.

ولأبي يوسف: إن الثلث هو المحل لنفاذ الوصية، فما بقي منه ينفذ عنه.

وَمَن أهلَّ بِحجَّةٍ عَن أَبَوَيْهِ، ثمَّ عيَّنَ أَحدَهمَا.. جَازَ.

وللإِنسانِ أَن يَجْعَلَ ثوابَ عملِهِ لغيرِهِ فِي جَمِيعِ الْعِبَادَات.

ولأبي حنيفة: إن قسمة الوصي وعزله المال لا يصح إلا بالتسليم على الوجه الذي سماه الموصي؛ لأنه لا خصم له ليقبض وتتم القسمة، ولم يوجد التسليم على ذلك الوجه؛ كما إذا هلك قبل الإقرار والعزل.. فيحج بثلث ما بقي.

ويرد ما فضل من النفقة إلى الوصي أو الورثة، وهذا وقع مكرراً وقد مر شرحه.

(**ومن أهلَّ بحجة عن أبويه، ثم عين أحدهما.. جاز**) تعيينه، ويجعل ثواب حجه لمن عين له.

(**وللإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره في جميع العبادات**)؛ **لأن** التبرع بجعل ثواب عمله لغيره جائز عندنا، وقدمنا ما يتعلق به في أول الباب.

* * *

(بَابُ الْهَدْيِ)

هُوَ: مِن إِبلٍ، أَو بقرٍ، أَو غنمٍ.

وَأقلُّهُ: شَاةٌ.

وَلَا يجبُ تعريفُه.

ويُجزِئُ فِيهِ مَا يُجزِئُ فِي الْأُضْحِية:

وتُجزِئُ الشَّاةُ فِي كلِّ مَوضِعٍ، إِلَّا إِذا طَافَ للزِّيارةِ جنباً، أَو جَامعَ بعدَ وقُوفٍ..

(باب الهَدْي)

هو ما يهدى من النعم إلى الحرم تَقَرُّباً.

(هو: من إبل، أو بقر، أو غنم).

(وأقله: شاة) وأعلاه: إبل وبقر.

(ولا يجب تعريفه) له معان ثلاثة على ما في «الكفاية»: التشبه بأهل عرفة في غيرها، والذهاب بالهدايا إلى عرفة، وتعريف الهدي - أي: إعلامها بعلامة - مثل التقليد والإشعار، وكل ذلك ليس بواجب؛ لأن الهدي يُنْبئ عن النقل إلى الحرم للتقرب بإراقة دمه فيه، ولا يُنْبِئ عن التعريف، ولو عرف بهدي [٢٣١/أ] المتعة والقران.. فحسن؛ لتوقته بيوم النحر، فربما لا يجد من يحفظه.. فيحتاج إلى التعريف، ولأنه دم نسك فيكون مبنياً على الإشهار؛ تحقيقاً لمعنى الشعائر، ولا كذلك دم الجناية؛ فإن مبناها على الإخفاء.

(ويجزئ فيه)؛ أي: في الهدي (ما يجزئ في الأضحية)؛ لأنه قربة تعلقت بإراقة الدم كالأضحية، فيتخصصان بمحل واحد، فلا بد أن يسلم من العيوب التي تمنع جواز الأضحية على ما سيأتي في بابها.

(وتجزئ الشاة في كل موضع، إلا إذا طاف للزيارة جنباً، أو جامع بعد وقوف

عَرَفَةَ قبلَ الْحلقِ.. فَلَا يُجزئُ فيهمَا إِلَّا الْبَدنَةُ.

وَيَأْكُلُ مِن هديِ التَّطَوُّعِ والمُتعةِ وَالْقرَانِ، لَا من غَيرهَا.

وَخُصَّ ذبحُ هدي الْمُتْعَةِ وَالْقرَانِ بأَيَّامِ النَّحْرِ.

عرفة قبل الحلق.. فلا يجزئ فيهما إلا البدنة) على ما مر ذكره.

(ويأكل من هدي التطوع والمتعة والقران)؛ لأنه دم نسك، فيجوز الأكل كالأضحية؛ لما رواه مسلم: أنه ﷺ أكل من لحم هديه وشرب من مرقها، وهذا الأكل مستحب؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا﴾، وأقل الأمر: الاستحباب.

(لا من غيرها)؛ لأنها من دماء الكفارات، ولما صح: أن النبي ﷺ لما أحصر بالحديبية وبعث الهدايا.. قال: «لا تأكل أنت ورفقتك منها شيئاً».

فإن قيل: مورده فيما عطب في الطريق على ما نص عليه أهل الحديث والزَّيلَعيّ، والكلام فيما إذا بلغ الحرم.

قلنا: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد.

(وخص ذبح هدي المتعة والقران بأيام النحر)، وكذا دم التطوع على ما ذكره القدوري؛ لأنه دم نسك مثلهما.

وذكر في «الأصل»: يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر، وذبحه يوم النحر أفضل، وهو الصحيح. على ما في «الهداية»؛ لأن القربة في التطوعات باعتبار أنها هدايا، وذلك يتحقق بتبليغها إلى الحرم؛ فإذا وجد ذلك.. يجوز ذبحها في غير يوم النحر، وفي أيام النحر أفضل؛ لأن معنى القربة في الإراقة فيها أظهر.

أما دم المُتْعَة والقِرَان.. فلقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ ﴿٢٨﴾ ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾ وقضاء التفث يختص بيوم النحر، ولأنه دم نسك فيختص بيوم النحر كالأضحية.

وَالْكلُّ بِالْحرمِ.

وَيجوزُ أَن يتَصَدَّقَ بِهِ على فَقيرِ الْحرمِ وَغَيرِهِ.

وَيتَصَدَّقُ بجُلِّهِ وخِطامِهِ، وَلَا يُعْطي أَجرَ الجزَّارِ مِنْهُ، وَلَا يركبُهُ إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ؛ فَإِن نقصَ بركوبِهِ.. ضمنَهُ.

وَلَا يَحلِبُهُ؛ فَإِن حَلَبَهُ.. تصدَّقَ بِهِ، وينضَحُ ضَرعَهُ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ؛ لينقطعَ لبنُهُ.

(والكل)؛ أي: كل «الهدايا» (بالحرم) لما ذكرناه: أن الهدي اسم لما يهدى إلى الحرم.

(ويجوز أن يتصدق به على فقير الحرم وغيره)؛ لأن الصدقة معقولة المعنى، فتجوز على كل فقير، (ويتصدق بجله وخطامه، ولا يعطي أجر الجزار منه)؛ لقوله ﷺ لعلي: «تصدق بجلالها وخطمها، ولا تعطي أجر الجزار منها.

(ولا يركبه)؛ لأنه جعله خالصاً لله تعالى، فلا ينبغي أن يجعله لمنفعة نفسه، ولأن في ركوبها استهانة، وقد جعلها لله تعالى، فلا ينبغي استهانتها.

(إلا عند الضرورة؛ فإن نقص بركوبه.. ضمنه) ويتصدق بها على الفقراء دون الأغنياء.

(ولا يحلبه)؛ لأنه جعله خالصاً لله تعالى بجميع أجزائه، فلا يصرف جزء منه إلى نفسه.

(فإن حلبه.. تصدق به) على الفقراء (وينضح ضرعه بالماء البارد لينقطع لبنه) إذا كان قريباً من وقت الذبح؛ فإذا كان بعيداً منه.. يحلبه ويتصدق بلبنه على الفقراء كي لا يضر ذلك به، وإن صرفه إلى حاجة نفسه.. تصدق بمثله أو قيمته؛ لأنه مضمون عليه [٣٣١/ب].

فَإِن عَطِبَ الْهديُ الْوَاجِبُ أَو تعيَّبَ فَاحِشاً.. أَقَامَ غَيرَهُ مقَامَهُ، وصنعَ بالمَعيبِ مَا شَاءَ.

وَإِن عَطِبَ التَّطَوُّعُ.. نَحَرَهُ، وصبغَ نَعلَهُ بدمِهِ، وَضربَ بِهِ صفحتَهُ.

وَلَا يَأْكُلُ مِنْهُ هُوَ وَلَا غَنِيٌّ، وَلَيْس عَلَيْهِ غَيرُهُ.

وتُقَلَّدُ بدنةُ التَّطَوُّعِ والمُتعةِ وَالْقِرَانِ، لَا غَيرُهَا.

(فإن عطب الهدي الواجب أو تعيب فاحشاً.. أقام غيره مقامه)؛ لأن الواجب باق في ذمته، والعيب الفاحش: أن يذهب أكثر من ثلث الأذن عند أبي حنيفة، وعندهما: أن يذهب أكثر من نصفه.

(وصنع بالمعيب ما شاء)؛ لأنه بالضمان ملكه.

(وإن عطب التطوع.. نحره وصبغ نعله بدمه)؛ ليعلم الناس أنه هدي، فيأكل منه الفقير دون الغني، والمراد بالنعل: القلادة.

(وضرب به)؛ أي: بدمه (صفحته، ولا يأكل منه هو، ولا غني)؛ لما رويناه من قوله ﷺ: «لا تأكل أنت ولا رفقتك شيئاً» قاله للأسلمي.

(وليس عليه غيره)؛ لأن القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات، بخلاف الواجب على ما ذكرناه.

(وتقلّد بدنة التطوع والمتعة والقران)؛ لأنه دم نسك، وفي التقليد إظهاره.

(لا غيرها) من دم الإحصار والجنايات؛ لأن الستر أليق بهما. والله أعلم.

* * *

(مَسَائِلٌ منثورةٌ)

شهدُوا أَنَّ هَذَا الْيَوْمَ الَّذِي وقفَ فِيهِ يَوْمُ النَّحْرِ.. بطلت.

وَلَو شهدُوا أَنَّهُ يَوْمُ التَّروِيَةِ.. صحَّت.

وَمن تركَ الْجَمْرَةُ الأُولى فِي الْيَوْمِ الثَّانِي؛ فَإِن شَاءَ.. رَمَاهَا فَقَط.

وَالْأَولَى أَن يَرْمِيَ الْكلَّ.

(مسائل منثورة)

(**شهدوا أن هذا اليوم الذي وقف فيه يوم النحر.. بطلت**) شهادتهم وصحت حجتهم استحساناً؛ لأنها شهادة على النفي فلا تقبل، ولأن الاحتراز عن الخطأ غير ممكن، والتدارك متعذر، وفي الأمر بالإعادة حرج بيّن، فوجب أن يكتفى به عند الاشتباه، بخلاف ما إذا وقفوا يوم التروية على ما سيأتي.

ولو وقع هذا الغلط في العيد بأن صلوها، فظهر أنهم صلوها بعد الزوال.. فعن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات:

في رواية: لا يخرجون فيهما من الغد؛ لأنه في الفطر: فات الوقت، وفي الأضحى: فاتت السنة.

وفي رواية أخرى عنه: أنهم يخرجون فيها من الغد للعذر.

وفي أخرى عنه: يخرجون في الأضحى لبقاء وقته، ولا يخرجون في الفطر لفوات وقته.

(**ولو شهدوا أنه**)؛ أي: اليوم الذي وقف فيه (**يوم التروية.. صحت**) شهادتهم وعليهم الإعادة لإمكان التدارك بأن يزول الاشتباه في يوم عرفة.

(**ومن ترك الجمرة الأولى في اليوم الثاني؛ فإن شاء رماها فقط**)؛ لأنه لاقى المتروك في وقته ولم يترك إلا الترتيب بين الثلاث، وذلك ليس بلازم.

(**والأولى: أن يرمي الكل**)؛ لرعاية الترتيب.

وِمَن نذرَ أَن يحجَّ مَاشِياً.. يمشي مِن بَيتِهِ حَتَّى يطوفَ للزِّيارةِ.

وَقيل: مِن حَيْثُ يُحرمُ؛ فَإِن ركبَ.. لزمَه دمٌ.

حَلَالٌ اشْترى أَمَةً مُحرمَةً بالإِذنِ.. فَلهُ أَن يُحلِّلَها: ....

وقال الشافعي: لا يجزئه ما لم يعد الكل؛ لأنه ﷺ رماه مرتباً، فلا يكون غيره مشروعاً؛ كما إذا سعى قبل الطواف، أو طاف قبل الوقوف، أو بدأ بالمروة قبل الصفا.

قلنا: إن كل جمرة قربةٌ مقصودة بنفسها، ولا تبعية، ولا ترتيب معتبر بينها، بخلاف السعي؛ لأنه تابع للطواف فلا يعتبر قبله.

والسعي بين الصفا والمروة: قربة واحدة شرعت بدايتها بالصفا وختمها بالمروة بالنص، فلا يجوز تغييره.

وإنما قلنا: رمي الكل أولى؛ لفعله ﷺ مرتباً، وهو غاية ما يدل عليه فعله.

(**ومن نذر أن يحج ماشياً.. يمشي من بيته حتى يطوف للزيارة، وقيل: من حيث يحرم**)، والأصح: هو الأول، على ما في «الزَّيْلَعيّ»؛ لأنه هو المراد في العرف.

(**فإن ركب.. لزمه دم**)؛ لأنه التزم القربة بصفة الكمال؛ لأن المشي أشق على النفس.. فيجب عليه الإيفاء كما التزم، وبالركوب يدخله نقص بترك الواجب.. فيلزمه الجابر.

فإن قيل: هذا نذر لا نظير له في الشرع، [٣٣٢/أ] ومن شرط صحة النذر: أن يكون له نظير في الشرع.. فلا يعمل بموجبه.

قلنا: له نظير في الشرع؛ لأن أهل مكة ومن حولها لا تشترط في حقهم الراحلة، بل يجب المشي على قدر منهم، ولو ركب.. أراق دماً، على ما صرح به في «الزَّيْلَعيّ».

(**حلال اشترى أمة مُحرِمة بالإذن**) من مولاها (**فله**)؛ أي: للمشتري (**أن يحللها**) بالجماع أو بغيره، على ما في بعض نسخ «الجامع الصغير».

بقصِّ شعرٍ، أَو قَلمِ ظُفرٍ قبلَ الْجِمَاع.

وقال زفر: ليس له أن يحللها أصلاً؛ لأن هذا عقد سبق ملكه، فلا يقدر نقصه؛ كما إذا اشترى جارية منكوحة.

قلنا: إن المشتري قائم مقام البائع، وقد كان للبائع أن يحللها، فكذا للمشتري، إلا أنه يكره للبائع ذلك؛ لما فيه من خلف الوعد، وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري، بخلاف النكاح؛ لأنه ما كان للبائع فيه أن يفسخ إذا باشرت بإذنه، فكذا لا يكون ذلك للمشتري أيضاً.

والأولى أن يحللها (بقص شعر أو قلم ظفر قبل الجماع)؛ تعظيماً لأمر الحج. والله أعلم.

* * *

الفهرس